LA NACIÓN BOLIVIANA EN TIEMPOS DEL ESTADO PLURINACIONAL



# CONSTRUCCIÓN SIMBÓLICA DEL ESTADO PLURINACIONAL DE BOLIVIA

## Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones


Yuri F. Tórrez
Claudia Arce C.




# Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia

## Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones

# Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia

## Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones

Yuri F. Tórrez
Claudia Arce C.

Asistentes de investigación:
Liz Mendoza
Efraín Gómez




Programa
de Investigación
Estratégica en Bolivia

Cochabamba, 2014

Esta publicación cuenta con el auspicio de la Cooperación del Reino de los Países Bajos.

Tórrez, Yuri F.
Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones / Yuri F. Tórrez; Claudia Arce. -- Cochabamba: Fundación PIEB, 2014.
xviii; 222 p.; fots.; cuads.; ilus.: 23 cm. -- (Serie Investigación)

D.L.: 4-1-1566-14
ISBN: 978-99954-57-84-6: Encuadernado

PLURINACIONALIDAD / ESTADO PLURINACIONAL / ESTADO – NACIÓN / NACIÓN CÍVICA / NACIÓN ÉTNICA / IDENTIDAD NACIONAL / CIUDADANÍA / MESTIZAJE / HISTORIOGRAFÍA / ICONOGRAFÍA / FESTIVIDADES / RITUALES / CALENDARIOS / SIMBOLISMO / ESTÉTICA / SÍMBOLOS NACIONALES / WHIPALA / JACH'A URU / CULTURA / CULTURA BOLIVIANA / COSTUMBRES Y TRADICINES / IDENTIDAD CULTURAL / / ELITE / INTELECTUALES / ANÁLISIS DE DISCURSO / IMAGINARIOS POLÍTICOS / ESTADO COLONIAL / ESTADO REPUBLICANO / TÚPAC KATARI / ZÁRATE WILLKA / EVO MORALES / MOVIMIENTOS SOCIALES / MOVIMIENTOS INDÍGENAS / ORGANIZACIONES CAMPESINAS / IDEOLOGÍAS / KATARISMO / REVOLUCIÓN NACIONAL / MODERNIDAD / SOCIEDAD / PATIDOS POLÍTICOS / DESCOLONIZACIÓN / INDÍGENA-CAMPESINO / REFORMA CONSTITUCIONAL /

**1.** título **2.** serie


Edificio Fortaleza. Piso 6. Oficina 601
Avenida Arce 2799, esquina calle Cordero
Teléfonos: 2432582 - 2431866
Fax: 2435235
Correo electrónico: fundacion@pieb.org
Página web: www.pieb.org / www.pieb.com.bo
Casilla 12668
La Paz, Bolivia

Edición: Mabel Franco

Diseño gráfico de cubierta: PIEB

Diagramación: Alfredo Revollo Jaén

Fotografía de portada: Ministerio de Comunicación

Impresión:

Impreso en Bolivia
*Printed in Bolivia*

# Índice

# Presentación

En un escenario de vigencia de una nueva Constitución Política del Estado Plurinacional y de otra etapa constitutiva de la nación boliviana, el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB), con el auspicio de la cooperación del Reino de los Países Bajos, lanzó en noviembre de 2012 la convocatoria "La nación boliviana en tiempos del Estado Plurinacional".

La convocatoria tuvo como objetivo promover investigaciones interdisciplinarias desde las Ciencias Sociales y Humanas para repensar las características y el sentido de la nación boliviana en tiempos de un Estado Plurinacional, y aportar con hallazgos, proposiciones e ideas al análisis y debate de esta importante etapa que atraviesa la nación.

Para orientar la aproximación al tema se formularon una serie de preguntas en la guía para la presentación de los proyectos de investigación, entre ellas: ¿cómo comprender la nación boliviana con un Estado Plurinacional?, ¿cuáles son los pilares de la identidad colectiva de los bolivianos?, ¿qué nos une y justifica ser una nación, un solo país?

La respuesta a la convocatoria fue muy creativa en temas y numerosa en proyectos. Se recibieron 45 propuestas de investigación de los nueve departamentos de Bolivia; de ese total, un jurado calificador, integrado por notables académicos e investigadores, seleccionaron ocho proyectos para su ejecución.

Entre mayo de 2013 y abril de 2014 más de 20 reconocidos académicos e intelectuales, hombres y mujeres, se volcaron a indagar temas específicos de la Nación boliviana y el Estado Plurinacional. En el proceso de ejecución de los estudios, los equipos compartieron los avances y resultados finales de sus investigaciones con otros investigadores, académicos, políticos y públicos interesados a través de mesas de trabajo y actividades de difusión, introduciendo y manteniendo de ese modo el tema en la agenda pública y en el debate político y académico en diferentes regiones del país.

A nombre del PIEB, quiero expresar a los investigadores que aceptaron el reto de repensar la nación en tiempos del Estado Plurinacional nuestro agradecimiento y felicitarles por la calidad y novedad de sus aportes que contribuyen a conocernos mejor y a proyectarnos con optimismo como sociedad y nación.

Como un justo reconocimiento a la contribución intelectual de cada equipo de investigadores e investigadoras, el PIEB tiene la satisfacción de publicar en una colección temática las ocho investigaciones:

– *La Bolivia del siglo XXI, nación y globalización. Enfoque internacional y estudios de caso*, investigación coordinada por Gustavo Fernández, con la participación de María Teresa Zegada y Gonzalo Chávez.

– *Una disyuntiva complicada: Bolivia plurinacional y los conflictos de las identidades colectivas frente a la globalización*, estudio coordinado por H.C.F. Mansilla, con el aporte de Franco Gamboa y Pamela Alcocer.

– *"MAS legalmente, IPSP legítimamente". Ciudadanía y devenir Estado de los campesinos indígenas en Bolivia*, coordinada por Fernando García, con la contribución de Luis Alberto García y Marizol Soliz.

– *Nación, diversidad e identidad en el marco del Estado Plurinacional*, coordinada por Daniel Moreno, con el aporte de Gonzalo Vargas y Daniela Osorio.

- *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia. Imaginarios políticos, discursos, rituales y celebraciones*, coordinada por Yuri F. Tórrez con la contribución de Claudia Arce.
- *Pachakuti: El retorno de la nación. Estudio comparativo del imaginario de nación de la Revolución Nacional y del Estado Plurinacional*, coordinada por Vincent Nicolas con el aporte de Pablo Quisbert.
- *Paisaje, memoria y nación encarnada. Interacciones* ch´ixis *en la Isla del Sol*, coordinada por Mario Murillo, con el aporte de Ruth Bautista y Violeta Montellano.
- *Lejos del Estado, cerca de la nación. Ser boliviano en el Beni en tiempos del Estado Plurinacional*, coordinada por Wilder Molina, con el aporte de Tania Denise Cortez y Evangelio Muñoz.

Estamos seguros que los lectores de estas importantes y diversas obras disfrutarán de su contenido y mirarán el futuro de la Nación boliviana con esperanza.

Godofredo Sandoval
Director del PIEB

# Prólogo

*Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia*, investigación de Yuri F. Tórrez y Claudia Arce que el Programa de Investigación Estratégica en Bolivia (PIEB) publica como uno de los proyectos resultantes de su convocatoria "La nación boliviana en tiempos del Estado Plurinacional", entrelaza el imaginario político creado por el actual Estado con discursos, rituales, nuevos calendarios y celebraciones cívicas gestados durante los últimos años.

A fin de facilitar la lectura de la presente investigación, creemos que ella debe ser enmarcada por una reflexión más amplia de la "representación de lo plurinacional". Dicha lectura tiene que ver con la crisis de la cultura nacional organizada por las élites letradas del Estado-nación, construcción identitaria anterior a los remezones políticos y sociales que dieron lugar al presente Estado Plurinacional. De igual modo, es imposible entender los cambios sucedidos en la representación simbólica actual si se olvida relacionarlos con la fuerte dislocación contemporánea de las identidades. Ambos aspectos se entretejen con los importantes temas desarrollados en la presente investigación.

Los autores del estudio hacen bien en equilibrar, desde las primeras páginas, los conceptos de "nación cívica" y de "nación étnica". Hablamos de "equilibrio" porque la investigación no niega la indudable necesidad de labrar una ciudadanía moderna que esté plenamente representada por el Estado. Sin embargo, la investigación observa cautelosamente que lo cívico se complementa con las identidades étnicas de una manera conflictiva. En este sentido aciertan los investigadores en reflexionar críticamente sobre el proyecto de

cultura nacional, cuya expresión más nítida fue la representación ciudadana a que dio lugar la Revolución de 1952. ¿Qué le está sucediendo a esta identidad ciudadana en el momento actual en que se gesta la plurinacionalidad? Específicamente, ¿cómo está siendo afectada o desplazada la identidad nacional por el proceso de la plurinacionalidad?

En el mundo moderno, al que nos incorporamos durante el siglo XX, la cultura nacional, dentro de la cual nos hicimos ciudadanos, fue la fuente principal de nuestra identidad cultural. Al darnos una identidad, algunas veces decimos que somos bolivianos. En otras ocasiones, nos autocalificamos como mestizos o indios. Cuando así procedemos, sin duda lo hacemos metafóricamente, porque estas identidades no están grabadas en nuestros genes. Sin embargo, sí pensamos en ellas como si fueran parte de nuestra naturaleza esencial. Como Ernest Gellner lo expresa desde una posición liberal, sin un sentido de pertenencia nacional el sujeto moderno experimentaría una profunda sensación de pérdida subjetiva (Gellner, 1983).

No olvidemos, sin embargo, que el argumento que estamos considerando aquí, y que constituye la piedra angular de *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia*, es que, en realidad, las identidades nacionales no son elementos con los cuales nacemos, sino que son formados y transformados dentro de y en relación con la "representación". De este modo, se entiende que toda nación no es solamente una entidad política sino algo que produce significados. Toda nación es un sistema de representación cultural. Por este motivo los ciudadanos no son solamente entes legales de una nación; son, ante todo, seres que participan activamente en la formulación de la nación, en la plasmación de una cultura nacional (Hall, 2013: 390-415).

Para poder apreciar la naturaleza de este libro, es también importante tener en cuenta que toda nación es una comunidad simbólica. Este hecho explica su "poder para generar un sentido de identidad y de lealtad" (Schwarz, 1986: 106). Las culturas nacionales son formaciones simbólicas distintivamente modernas. La lealtad y la identificación, que en la premodernidad se otorgaban a las regiones o a la religión, fueron gradualmente transferidas a la cultura nacional,

quedando constituido lo que Gellner llama “el techo político” del Estado-nación, y que, en consecuencia, se convirtió en la fuente más importante de significado para las identidades culturales modernas.

La formación de nuestra cultura nacional, particularmente la que surgió del Estado de 1952, ayudó, entre otros logros, a crear estándares de alfabetismo universal, intentó generalizar el castellano como medio de comunicación dominante a lo largo de toda la nación, creó una supuesta cultura homogénea y mantuvo instituciones culturales nacionales, tales como un sistema de educación nacional. La cultura nacional se convirtió, pues, en un motor de la modernidad. No obstante, la investigación que el lector tiene entre manos acierta en mostrar que hay otros aspectos de la cultura nacional que la llevaron en una dirección diferente a la deseada. Ante todo, le fue difícil a la Revolución nacional, al igual que a su discurso dominante, centrado en el mestizaje, mostrar que las identidades nacionales eran realmente tan unificadas y homogéneas como el Estado-nación las representaba.

*Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia* muestra que la aparente homogeneidad de la cultura nacional nunca fue tal: su “monoculturalidad”, urdida en torno de la férrea estructura del poder, creó “fronteras duras” que impidieron que la cultura nacional se construyese “horizontalmente”, con la suficiente ductilidad como para poder representar la diferencia cultural. Ello prueba que la mayoría de las naciones modernas está formada por culturas desiguales que se unificaron por la fuerza, por un largo proceso de conquista violenta, es decir, por la supresión o marginalización de la diferencia cultural. Resulta entonces que, en lugar de pensar en las culturas nacionales como “unificadas”, deberíamos pensar que ellas constituyen un dispositivo discursivo que representa la diferencia como unidad o identidad. Por este motivo, las culturas nacionales están atravesadas por profundas divisiones y diferencias internas, y unificadas solamente por el ejercicio de diferentes formas de poder cultural. Sin embargo —como en las fantasías del yo “entero”, estudiadas por el psicoanálisis lacaniano—, las identidades nacionales siguen siendo representadas como integradas.

¿Qué podemos decir de la dislocación contemporánea de las identidades? Éste es otro de los temas centrales de la presente investigación. Si lo que afirmamos hasta aquí matizaba la idea de que las identidades nacionales no han sido tan homogéneas como fueron planteadas en los proyectos de cultura elaborados por el Estado-nación, ¿qué cosa, entonces, está dislocando tan poderosamente las identidades nacionales ahora, a principios del siglo XXI? En Bolivia, la respuesta es un complejo de procesos y de fuerzas de cambio que por conveniencia pueden agruparse bajo el término de "plurinacionalidad". Adecuando nuestro criterio a la propuesta elaborada por *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia*, la "plurinacionalidad" se refiere a aquellos procesos que atraviesan las "fronteras duras" del Estado-nación —término acuñado por el historiador indio Prasenjit Duara (1995)—, para integrar y conectar comunidades y organizaciones en nuevas combinaciones de espacio-tiempo, haciendo que Bolivia, en la realidad y la experiencia, esté más interconectada. La plurinacionalidad, pensada a partir de la Asamblea Constituyente de 2006, implica un alejamiento de la clásica idea sociológica de la relación entre "Estado" y "sociedad" como un "sistema vertical" bien delimitado, y su reemplazo por una perspectiva que, de una manera mucho más "horizontal", se concentra en "cómo la vida social se estructura a lo largo del tiempo y el espacio" (Giddens, 1990: 64). Estos nuevos rasgos temporales y espaciales, yuxtapuestos y abigarrados como "simultaneidades no simultáneas" (Bloch, 1991 [1935]), afectan las identidades nacionales, que ahora están en declive, siendo reemplazadas por nuevas identidades híbridas que no puede ser reducidas al discurso del mestizaje. Que no se nos entienda mal: las identidades nacionales siguen existiendo, especialmente con respecto a asuntos como derechos legales y ciudadanos; pero las identidades locales, regionales y comunitarias, expresadas en movimientos sociales de nuevo cuño, se han vuelto más significativas. Por encima del nivel de la cultura nacional, las identificaciones "plurinacionales" empiezan a desplazar y, algunas veces, a invalidar las nacionales.

*Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia* plantea que el actual Estado está ejercitando una interesante descolonización simbólica de nuestro imaginario. Su nuevo calendario festivo muestra, por ejemplo, el carácter central de lo indígena en la simbología del Estado Plurinacional. De igual manera, la propuesta simbólica del

nuevo Estado representa el universo andino con *whipalas* y líderes míticos que vienen del pasado para disputar simbólicamente la lógica republicana y nacionalista que hacía caso omiso de las alegorías indígenas que quedaban petrificadas en el pasado. Pero el estudio de Yuri F. Tórrez y Claudia Arce no se deja enceguecer por la interpelación ideológica estatal que encubre las disparidades que se producen entre el poder retórico del Estado y el retorno fáctico de la etnicidad. Podemos mencionar al menos dos salvedades o contratendencias a la construcción simbólica del nuevo Estado.

La primera salvedad tiene que ver con la pérdida de la "horizontalidad" avizorada por la Asamblea Constituyente. El Estado siempre opera verticalmente y mediante el ejercicio de la violencia. En este sentido, cabe preguntarse si las identidades no estarán siendo nuevamente "homogeneizadas". En la lucha entre símbolos patrios y símbolos indígenas, parece ser que lo "cívico" vuelve a cooptar lo "étnico" a fin evitar que las identidades dispersas socaven la "unidad" del nuevo proyecto de cultura nacional. Bien sabemos que la "homogeneización" es siempre presa de la "geometría del poder". Es el Estado el que vuelve a controlar el flujo espacio-temporal, el que lo usa y convierte en ventaja propia. Los autores de este libro afirman que "las prácticas estéticas ancestrales que devienen de la propia cotidianidad (fiestas, rituales, lenguas, dialectos, música) se vuelven a enfrentar con "fronteras duras" que no han abandonado el imaginario nacionalista que termina enquistándose y combinándose en un sentido que evoca discursivamente las alegorías del Estado-nación" (154). Ello desdice la pretendida descolonización. Los autores afirman que "el *evismo*, según la definición de García Linera, está enfrentando la tensión en el polo indígena de su discurso; es decir, uno de los pilares de esta estrategia política ha sido cuestionado: lo indígena como núcleo de la nueva estrategia plurinacional" (182).

La segunda razón para dudar de la retórica impuesta por el Estado Plurinacional reside en su simplificación de las nuevas identidades. Un buen ejemplo son aquellas identidades que surgieron en las últimas dos décadas, agrupadas alrededor de los significantes "indio" y "afro", que en el contexto boliviano proporciona un nuevo campo de identificación. Lo que estas comunidades tienen en común y representan al adoptar sus nuevas identidades no es que sean iguales

en lo cultural, étnico, lingüístico o físico, sino que son percibidas y tratadas como "originario-campesinas" (es decir, como no-mestizas, como "otras") por la cultura dominante ejercitada desde el poder. Sin embargo, a pesar de los esfuerzos por dar a estas nuevas identidades un contenido unificado, siguen ellas existiendo como identidades que contienen una amplia gama de diferencias.

Así como *Construcción simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia* muestra el peligro de la absorción y de la homogeneización como características del nuevo orden simbólico dominante, de la misma manera podemos suponer que también surgen formas locales de resistencia y oposición. De este modo, concluimos este prólogo afirmando que, por mucho de que se afane el discurso del poder en silenciar las "diferencias", siempre existirán las "fronteras blandas" de las minorías. Este "localismo" no es un mero residuo del pasado, sino algo nuevo: la sombra que acompaña al poder; lo que queda luego de su barrido panorámico para problematizar y perturbar las conciliaciones culturales descritas en la presente investigación.

Javier Sanjinés C.
University of Michigan

# Introducción

Cuando los pobladores de Macondo —aquel territorio imaginado por Gabriel García Márquez en su descomunal novela *Cien años de soledad*— pierden la memoria, le toca a José Arcadio batallar contra ese olvido. Su estrategia es revivir Macondo a través de nuevos códigos, nombrar cada cosa y asignarle una utilidad, un sentido específico. De ese modo se reconstruye la sociedad, a través del lenguaje, y el lenguaje estructura el poder. Como dijo Nietzsche, el lenguaje ya no es considerado una representación exacta del mundo, de nuestras creencias, valores y costumbres; ahora se trata de un lenguaje que "sujeta, crea, permite y somete". El poder, al ser la relación presente en todas partes, atraviesa incluso los discursos, que son representaciones de objetos, pero también de imaginarios. Con ellos se reestructura un orden social y un orden simbólico.

La alusión literaria sirve, así sea alegóricamente, para asociarla con los procesos en curso de reconfiguración simbólica del Estado Plurinacional de Bolivia, que se constituye en el tema del presente estudio.

El antiguo afiche con la imagen de Víctor Paz Estenssoro —ícono inconfundible de la historia política contemporánea, que representa tanto el proceso revolucionario nacionalista producto de la irrupción popular del 9 de abril de 1952, como la política económica de corte neoliberal implementada en 1985—, que era usual encontrar en el almanaque Bristol, presente en cualquier casa rural en los tiempos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), ha sido reemplazado por otro almanaque. En éste aparece la imagen de Evo Morales Ayma junto a la de Túpac Katari, el líder de las

luchas indígenas anticoloniales del siglo XVIII. Lo propio sucede en las reparticiones estatales, donde los funcionarios públicos colocan las imágenes de Morales junto a las del líder aymara y su esposa Bartolina Sisa, en tanto quedan más distantes los otrora centrales retratos de los denominados "Padres de la Patria", Simón Bolívar y Antonio José de Sucre.

En rigor, en el regreso de Túpac Katari —ya no como un espectro amenazante de las élites paceñas que sufrieron el cerco de 1781, sino como un condensador histórico del sentimiento indígena campesino—, y en la frase mítica que se le atribuye, "Volveré y seré millones", posiblemente se encuentre el sustento de plurinacionalidad del Estado boliviano de hoy.

La presencia indígena en el poder se traduce en una serie de enunciados simbólicos y estéticos que trascienden la propia metáfora o fisonomía, para convertirse en parte (inexcusable) del nuevo imaginario estatal. Un imaginario representado, entre muchos otros gestos, por Evo Morales como "el último Presidente de la República y el primero del Estado Plurinacional"; por la elección o nombramiento de autoridades importantes de origen indígena —como el Canciller, el Presidente del Senado o los magistrados—; por la presencia de ponchos (rojos o verdes) y polleras en las oficinas públicas; por el ondear de *wiphalas* (símbolo de los pueblos indígenas), muchas veces a la par de otros símbolos nacionales herencia del pasado republicano y nacionalista, particularmente en las esferas estatales; o por la institucionalización de fiestas originarias con sentido mítico, como los solsticios.

El actual proceso de reestructuración del orden simbólico muestra escisiones nuevas y diferentes, que desafían a que se construyan puentes entre los diversos mundos que hacen parte de la conformación estatal y societal de Bolivia. Y así sucede en este momento de transición, de mutación entre un modelo estatal que no se agota y otro que todavía no brota completamente. El nuevo horizonte estatal implica un "momento constitutivo" (Zavaleta, 1967) y, también, un momento simbólico fundacional. En ese contexto, suponiendo que las transiciones políticas implican la ruptura del antiguo orden y la construcción de una nueva legitimidad, la premisa es que el interregno

que subyace entre un pasado y un presente da lugar a procesos de resignificación importantes, en los cuales se generan luchas de sentido para definir una nueva gramática de lo político. Entran en juego, por tanto, codificaciones o códigos culturales distintos y/o nuevos, con lo que se abre un escenario de reestructuración sociocultural que responde a las nuevas definiciones en las correlaciones de poder. Esas luchas por las definiciones políticas vienen acompañadas, inexorablemente, por interacciones y pulsaciones en torno de las definiciones de sentido. Y entonces el estudio del orden simbólico adquiere relevancia, ya que da cuenta de aspectos manifiestos y no manifiestos que van ordenando, interpretando y significando una nueva estructura, no solamente política, sino también económica y social.

En Bolivia, al germinar el siglo XXI, un ciclo de protestas originado sobre todo en sectores populares, particularmente indígenas, trajo consigo un fuerte cuestionamiento a un Estado boliviano que no había superado sus rasgos de monocultural y excluyente. En el "horizonte de visibilidad" (*Ibíd.*) de ese ciclo de protestas subyacía la necesidad insoslayable de una reestructuración estatal y societal. Surgió entonces la *plurinacionalidad*, de las entrañas de las organizaciones indígenas campesinas, como un derrotero político para trastocar el orden estatal republicano y el del propio Estado Nación del 52 que había tratado de legitimarse en el ámbito cultural con el discurso del mestizaje. El proceso de deliberación sobre el Estado Plurinacional fue, precisamente, el que dio las argumentaciones históricas que dejan entrever los procesos de exclusión y segregación de origen colonial y que se han reproducido contemporáneamente en un sentido de "colonialismo interno" (Rivera, 1993). Se requería, por tanto, de un trabajo de desmontaje de las estructuras que lo sustentan, es decir, un proceso de *descolonización*.

El tema de la *plurinacionalidad*, más allá de abrir el debate sobre las posibilidades de su implementación institucional, se ha constituido en una cuestión cultural, es decir una disputa por el *sentido* referido a aspectos como nación, Estado, comunidad e identidad. Incluso más, se trata de la disputa por la legitimidad de la cohabitación de diferentes sentidos y su posibilidad de realización. Es importante señalar que la "construcción discursiva" (Foucault, 1980) de lo *plurinacional* está en conexión con lo político, con lo ideológico y, por lo tanto, es

el mundo de las representaciones asociado intrínsecamente con los *imaginarios sociales*; es una forma de aprehensión de la realidad, ya que construye redes de significación y de sentido que integran toda la complejidad de la vida sociohistórica boliviana.

Para, asimismo, estudiar lo *plurinacional* en el nivel discursivo con efecto simbólico, se hace necesario desentrañar las continuidades, fisuras, matices, rupturas de las nuevas significaciones socioculturales y políticas alrededor del "discurso de nación" que discurre alrededor de la construcción del Estado Plurinacional. De allí que también es importante, con base en ese orden simbólico emergente, indagar sobre si esas alegorías nos remiten a una "nación cívica", a una "nación étnica" o, más bien, a una "nación plural", o si se trata de una conjugación de éstas con el predominio de alguna. En efecto, una de las preocupaciones recurrentes de las ciencias sociales bolivianas ha estado vinculada precisamente con los sentidos emergentes de aquellos *momentos constitutivos*, pero en conexión con aquellos dispositivos culturales / ideológicos, como ocurrió con el nacionalismo revolucionario y, de alguna manera, con los discursos y la propia estética del nuevo ordenamiento estatal. Ésta es una pauta insoslayable para entender los juegos simbólicos alrededor de la (nueva) identidad de la (pluri) nación que está gestándose desde las esferas estatales.

Ahora bien, la constitucionalización del horizonte estatal de naturaleza plurinacional, como todo nuevo orden simbólico que permita ver cómo esa sociedad diversa, diferenciada y abigarrada, como es la boliviana, está siendo representada en este contexto estatal. En tal sentido, es relevante preguntarse: ¿Qué características tiene la proyección simbólica de este nuevo orden político hegemónico? Además, por esa diversidad y heterogeneidad que caracteriza a la sociedad boliviana surge otra interrogante: ¿Cómo se reflejan esos entrecruzamientos de temporalidades y espacialidades en la expresión icónica y estética? Y surge asimismo la necesidad de saber si esa amalgama de alegorías se expresa de manera fluida o, por el contario, de forma tensionada.

## Objetivos

El objetivo principal del presente estudio es desentrañar las pulsaciones en torno de la definición del sentido de lo *plurinacional* desde las mismas estructuras estatales, para así examinar las sinuosidades que plantea este nuevo ordenamiento simbólico. En esa perspectiva, una de las tareas insoslayables ha sido examinar la forma en que lo simbólico, propagado desde el Estado Plurinacional, está representando la complejidad social boliviana. Se trata, pues, de estudiar la construcción simbólica del Estado Plurinacional, como parte de una preocupación insoslayable y colateral, en referencia a aquellos imaginarios que vienen tanto de la narrativa de la *mediana duración* —el Nacionalismo Revolucionario (NR), en el que se configuró una "comunidad imaginaria" cívica cimentada alrededor del mestizaje—, como de aquella narrativa proveniente de la *larga duración*, es decir, de la misma constitución de Bolivia como República. Se trata, por tanto, de examinar la imagen que el Estado Plurinacional (o sus operadores estatales) proyecta de sí mismo.

En lo concreto, como objetivos específicos, en primer lugar se contextualiza las condiciones históricas que han posibilitado la necesidad de una nueva estructura estatal. Luego, se examinan las nuevas celebraciones cívicas y ancestrales del Estado Plurinacional, entendidas como *lugares de memoria*, en las que se ponen en escena imaginarios producidos por el poder político. Se analiza también el manejo del nivel propiamente simbólico por parte del Estado, para lo cual la mirada se concentra en aspectos concretos, como los rasgos de la estética de este nuevo proceso, a partir del análisis de la película *Insurgentes* (2012), del director boliviano Jorge Sanjinés, que contó con el financiamiento y el auspicio estatal. De la misma manera, se estudian los nuevos emblemas nacionales, como la *wiphala*, que fue parte de una lucha política que se desplazó al terreno de la disputa de los sentidos. Finalmente, el análisis se detiene en la imagen del presidente Evo Morales, en tanto condensador simbólico del proceso de transformación estatal boliviano.

Cabe señalar que a partir de los rituales festivos, los espacios de celebración y los artefactos simbólicos, las instancias estatales han propiciado o alentado una determinada configuración de un

imaginario compartido, asociado a la idea de lo *plurinacional* y sus posibilidades de articulación con otros referentes simbólicos para la gestación de una nueva intersubjetividad. En ese sentido, se trata de comprender la historia de una nación a través de la imagen que ella misma se ha hecho en el escenario de la historia. En suma, el propósito de la investigación es desentrañar aquella construcción discursiva / simbólica desplegada desde la institucionalidad estatal a través de las manifestaciones alegóricas, los "lugares de la memoria" (celebraciones festivas y cívicas) y los objetos o artefactos simbólicos, e indagar de qué manera ellos contribuyen a sostener cultural e ideológicamente el sentido (representación simbólica) del Estado Plurinacional.

**Metodología**

En los aspectos estrictamente metodológicos, la demarcación del presente estudio se centró en analizar la discursividad producida por las instancias estatales, dejando de lado las interpelaciones o producciones culturales y las estéticas provenientes de la sociedad civil que aluden a la construcción simbólica del Estado Plurinacional. Es decir, el estudio delimitó su análisis a la producción discursiva desplegada desde el propio Estado.

En lo temporal, se ha considerado la producción discursiva a partir de la promulgación de la nueva Carta Magna, en febrero de 2009, hasta mediados del año 2013.

El enfoque metodológico se inserta en la nueva historia política de los imaginarios sociales, en cuanto a organización y dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico, la historia cultural y, especialmente, las representaciones, sensibilidades colectivas y prácticas afines, así como la *historia discursiva*, es decir, el lenguaje como significado social (Nora, 1984). Por tanto, la senda metodológica asume la propuesta de Michel Foucault (1970), por ejemplo su *arqueología del discurso*, que permitió estudiar el proceso de producción discursiva de lo plurinacional a partir, entre otras consideraciones, de cuestionar cómo el "discurso de la nación" en esta nueva narrativa estatal presenta continuidades, fisuras, rupturas o nuevas significaciones socioculturales y políticas.

En rigor, la metodología facilitó el análisis de temporalidades diversas, es decir el cruzamiento de los *tiempos míticos* con los *tiempos históricos,* los que entran en escena en el juego de la amalgama de alegorías que forman parte del orden simbólico del Estado Plurinacional.

Se hizo también necesario recurrir, como un sendero metodológico, a la *arqueología del saber* (*Ibíd.)* para indagar las continuidades o rupturas, ya que son "las nociones de 'mentalidad' o de 'espíritu'" las que permiten establecer lazos simbólicos, un juego de semejanza y de espejo que hace surgir como principio de unidad y de explicación la soberanía de una conciencia colectiva" (*Ibíd*.: 37). Esta perspectiva metodológica se complementó con la noción de René Zavaleta sobre el *momento constitutivo*, para —como dice Luis H. Antezana— retrazar las historias como series continuas, pero marcadas por articulaciones producidas, precisamente, en sus momentos críticos. En ello estriba el desafío metodológico de buscar en el pasado las "razones originarias", pues es "obvio que el momento constitutivo se refiere a la causa última de la sociedad" (Zavaleta, 1986: 46). O, como afirma Foucault, "más allá de todo comienzo aparente hay siempre un origen secreto, tan secreto y tan originario, que no se le puede nunca captar del todo en sí mismo" (1970: 38). Este sendero metodológico, por lo tanto, asumió el propósito de estudiar los procesos de configuración de nuevos sentidos referidos al Estado Plurinacional, desentrañando las continuidades y rupturas en la misma constitución del orden simbólico emergente.

Ahora bien, para el estudio de la dimensión simbólica de construcción de lo plurinacional desde las esferas estatales / gubernamentales, en el periodo posconstituyente 2010-2013, fue preciso apelar a unidades perceptibles o unidades de análisis, ya que las manifestaciones simbólicas (o imaginarios) no siempre están conscientemente vividas, ni obviamente expresadas. Esta tarea metodológica y su respectiva sistematización apuntaron a analizar los *lugares de memoria*: los rituales cívicos o culturales (la celebración de los Bicentenarios locales, los rituales cívicos del Estado Plurinacional o las fiestas referidas a los solsticios ancestrales), acciones que, si se sigue a Pierre Nora (1984), son "las conmemoraciones forjadoras de identidad": los artefactos simbólicos incorporados en la nueva Carta Magna y los enunciados

estéticos que operan como dispositivos discursivos vinculados con la representación de la historia. Del mismo modo, se analizó la estética del nuevo orden estatal y para ello se recurrió a la película *Insurgentes,* del director boliviano Jorge Sanjinés, y fueron examinados los nuevos símbolos patrios constitucionalizados, en particular la *wiphala*, que fue parte de una lucha política que se desplazó al terreno de la disputa de los sentidos. Finalmente, el análisis se dirigió a la imagen del presidente Morales, en tanto condensador simbólico del proceso de transformación estatal boliviano.

**Estructura**

El estudio está organizado en cuatro capítulos. En el primero, con el propósito de localizar la relevancia académica del trabajo, se hace un balance del estado de investigación, considerando las producciones de las ciencias sociales bolivianas relacionadas con temas como nación y la constitución de Bolivia como Estado, con sus respectivos avatares. Se indaga también en estudios sobre la génesis de lo plurinacional. Y, para precisar los contornos epistémicos de la investigación, se desarrolla por un lado una aproximación teórica a algunas corrientes intelectuales y, por otro, se desentraña algunos conceptos (nación cívica, nación étnica o nación plural, imaginario social, régimen discursivo y orden simbólico) erigidos como referentes ineludibles para abordar la construcción simbólica del Estado Plurinacional.

En el segundo capítulo, con el propósito de encontrar la génesis histórica del discurso de interpelación al Estado boliviano, por su carácter monocultural y excluyente, se hace una genealogía de las argumentaciones de organizaciones indígenas/campesinas en el curso del debate de la Asamblea Constituyente, a fin de entrever el horizonte estatal de la plurinacionalidad. En ese sentido, se traza una retrospectiva de las resistencias indígenas, tanto en la Colonia como en la República, así como aquellas referencias que dan cuenta de la impronta del katarismo y, más cercanamente, de la marcha indígena de los años noventa y del ciclo de protestas al despuntar el siglo XXI, todo lo cual desembocó en una crisis estatal. Por último, se hace referencia a la producción discursiva emergente de la Asamblea Constituyente, asociada a la visión de la nueva estructura estatal.

El tercer capítulo versa sobre las nuevas fiestas cívicas y de carácter ancestral que se han institucionalizado, en concordancia con el calendario promovido por el Estado Plurinacional. Esta parte de la investigación reviste relevancia, ya que da cuenta de cómo los *lugares de memoria* se constituyen en espacios imprescindibles para reconstruir una nueva narrativa que esté en consonancia con los postulados ideológicos de la nueva estructura estatal de característica plurinacional.

El último capítulo examina la dimensión simbólica del Estado Plurinacional y para ello se analiza el manejo de los emblemas constitucionalizados, como parte de la disputa por la resignificación estatal. Se estudia también el uso simbólico de Túpac Katari, la nueva estética oficial, la película *Insurgentes* y la figura de Evo Morales como condensador simbólico del nuevo orden estatal.

A modo de corolario, al final se presentan las principales reflexiones conclusivas y, como anexo, algunas recomendaciones de políticas públicas con relación al tema de la construcción simbólica del Estado Plurinacional.

CAPÍTULO I

# Estado de la investigación y aproximaciones teóricas

En este capítulo se presenta un balance del "estado de situación" de las reflexiones acerca de nación, preocupación permanente de las ciencias sociales bolivianas. Se exponen los resultados de un diagnóstico bibliográfico sobre aquellas inquietudes académicas e intelectuales en torno de los procesos emergentes de la crisis estatal de inicios del siglo XXI y que, posteriormente, convergieron en la constitucionalización del Estado Plurinacional. En ese contexto, se repasa, de manera sintética, la producción intelectual acerca de la *plurinacionalidad*, concepto erigido como un *horizonte de visibilidad* (Zavaleta, 1967) para la transformación estatal.

Se proponen, asimismo, acercamientos teóricos para el abordaje de la construcción simbólica del Estado Plurinacional. En ese sentido, se estudian los dilemas teóricos entre la nación cívica y la nación étnica. El interés de tal reflexión deriva de la proyección de una supuesta indianización que habría marcado el proceso de transformación del Estado boliviano. Por último, se asume como una relevancia teórica/conceptual el acercamiento a cuestiones articuladas con el imaginario social/político, el régimen discursivo y el orden simbólico. Dichos acercamientos permiten examinar los vericuetos o dilemas de la construcción alegórica de referentes, que son parte del nuevo universo simbólico asociado al orden estatal plurinacional en ciernes y su dimensión estética.

## 1. Lo (pluri) nacional: inquietud de las ciencias sociales bolivianas

Los avatares de la construcción de la Nación son un tema transversal y recurrente de las ciencias sociales en Bolivia. En lo que sigue, se da cuenta de las principales ideas producidas en este campo, para luego exponer las preocupaciones intelectuales sobre lo plurinacional.

Hay referencias insoslayables, como las de Alcides Arguedas, Gabriel René Moreno y Franz Tamayo, que configuraron una élite intelectual en los primeros años de una centuria, el siglo XX, marcada por la sublevación indígena de Zárate Willka. Ese suceso de 1899 reavivó el debate, en el ámbito intelectual y académico, sobre el "problema del indio" para la construcción de la Nación. En el ensayo *Pueblo enfermo* (1937), impregnado por el influjo darwinista en boga, Arguedas sostiene la tesis de que el problema de Bolivia es el "problema étnico". René Moreno puso en el debate académico y político, aunque de manera intermitente, la participación o eliminación del indio en aras del proyecto modernizador oligárquico. Tamayo, en su *Creación de la pedagogía nacional* (1975), sostuvo que la única salvación del indígena era convertirlo en mestizo a través de un proceso educativo. Posteriormente, intelectuales nacionalistas como Carlos Montenegro (*Nacionalismo y coloniaje*, 1994), se refirieron a la dicotomía nación/antinación como el dilema de la formación social boliviana.

En términos de la construcción de Nación, el Estado del 52 no sólo fue un *momento constitutivo* para el devenir sociopolítico de Bolivia, sino que, en el campo estrictamente académico/intelectual, se convirtió en un "objeto cognoscible" para, a partir de ese hito, repensar el Estado boliviano caracterizado, fundamentalmente, por su diversidad y diferencia social. Desde que las "impolutas hordas de los que no se lavan" entraron "en la historia cantando Siempre" (Zavaleta, 1967: 131), se erige como un reto para las ciencias sociales el abordaje de los dilemas y dificultades de este abigarrado entramado social boliviano. Otros autores, entre ellos Sergio Almaraz, especialmente con su obra *El poder y la caída* (1980), escudriñaron en las dificultades de la conformación de Bolivia como Estado-Nación por su dependencia económica del imperialismo norteamericano.

No obstante, René Zavaleta, con su vasta producción bibliográfica, es posiblemente el principal referente intelectual e insoslayable para descifrar los entretelones y azarosos procesos de dicha constitución. En efecto, como dice Luis H. Antezana: "Desde sus primeros trabajos —y en particular en su primer libro, *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional*—, Zavaleta Mercado busca discernir la forma de una identidad colectiva, esa Nación boliviana que finalmente, en los términos del Carlos Montenegro de *Nacionalismo y coloniaje,* lograría imponerse a la Antinación que impedía su definitiva aparición" (2007: 122). Imposición que, como sostiene Luis Tapia (2002), se dio hasta que la categoría de nación fue desplazada por la categoría de clase, por la centralidad que adquiere ésta en la explicación histórica para entender el Estado, el gobierno y la política. Zavaleta escudriña, por otro lado, en su clásica caracterización de Bolivia como una "formación social abigarrada", para dar cuenta de los procesos complejos de las múltiples y diferentes temporalidades que cohabitan en "verdaderas densidades temporales". Pero además, como se lee en su obra póstuma *Lo nacional-popular en Bolivia* (2008), el pensador examina las imposibilidades de articulación entre la sociedad y el Estado, es decir su forma estatal, y para ello recurre a su concepto de óptimo social.

Ahora bien, el cuestionamiento al proyecto cultural del 52 articulado al mestizaje provino inicialmente del movimiento katarista, en los años setenta, es decir dos décadas después; luego, desde las ciencias sociales bolivianas emergerían estudios para desentrañar analíticamente esa visión homogénea del Estado del 52 y sus dificultades de articulación. La socióloga Silvia Rivera, por ejemplo, en su obra *Oprimidos pero no vencidos* (1984) y un artículo titulado *La raíz: colonizadores y colonizados* (1993), da cuenta de que los procesos de conformación del Estado boliviano están marcados por un *colonialismo interno* arraigado en el imaginario social y que deriva de la violencia simbólica que significó la conquista ibérica, la que se reproduce en las instancias estatales republicanas; asimismo, explica que lo indio es parte de la modernidad, que no es una tradición estancada, estática y petrificada, sino que es una dinámica de interacciones conflictivas contenciosas con poderes coloniales de diversa escala. Es decir, que los procesos azarosos del mestizaje conflictivo de raíz colonial han marcado la misma constitución estratificada de la

sociedad boliviana. En el mismo artículo (1993), la autora explica que la modernidad de los indios nos ayuda a entender que no se trata de rescatar identidades arqueológicas, de encerrarlas en museos de la diversidad, sino de entender esas ideologías dinámicas que dialogan permanentemente con la modernidad y que hacen uso de todos los medios que ésta ofrece. Otro intelectual, Fausto Reinaga, particularmente en su obra *Revolución India* (1969), había indagado en la exclusión persistente del indio que viene de la Colonia y se prolonga en el Estado Republicano. En ese sentido, una de las preocupaciones recurrentes de los pensadores, por lo tanto, ha estado articulada a los procesos políticos y culturales estatales inconclusos en el afán de incluir al indígena en la construcción nacional.

El proyecto nacionalista ha sido estudiado también en cuanto a su capacidad de construcción simbólica. En rigor, la fuerza emblemática de la Revolución Nacional de 1952 fue acompañada por un *dispositivo de poder* que sirvió para cimentar cultural y simbólicamente ese proceso. Existen algunos estudios al respecto, los que a modo de ensayos examinan el proceso de representación cultural y política. Silvia Rivera a partir de la idea de una "pedagogía nacional-colonial", analiza el despliegue de materiales impresos, ceremonias y actos performativos cuyo objetivo, dice, era culminar la "tarea de ciudadanización mestiza que el liberalismo había comenzado" (1993). Otro académico, Fernando Calderón —inicialmente en un diálogo con Javier Sanjinés (1999) y luego en un ensayo (2003) en el que retoma algunas ideas de Enzo Faletto (2007)—, estudia el papel que desempeñó la estética, particularmente el mural y su conexión con la política, para prefigurar la constitución de un imaginario nacional.

Javier Sanjinés (2005) retomó la idea para trabajar sobre ensayos historiográficos (*Nacionalismo y coloniaje* de Carlos Montenegro, por ejemplo) y obras estéticas (como las de los pintores Cecilio Guzmán de Rojas y Arturo Borda) y así afirmar que la élite letrada nacionalista convirtió la política en estética y que rodeó al proceso de un aura de grandeza; la conclusión es que el paradigma del mestizaje no es más que el discurso letrado de las clases altas, cuyo objetivo es legitimar la dominación del sector mestizo-criollo que asumió el poder después de la Revolución Nacional de 1952.

Una nueva ola de reflexión sobre nación se ha originado con la crisis estatal provocada por las protestas sociales de principios del siglo XXI en Bolivia, la que develó las grandes contradicciones sociales y culturales que caracterizan históricamente al Estado boliviano. En tanto la reflexión y el debate para vislumbrar el Estado Plurinacional a través de una Asamblea Constituyente provinieron de las organizaciones indígenas campesinas, a partir de la constatación de la continuidad de procesos excluyentes, la reflexión académica/intelectual ha tratado de acompañar este proceso social. Así, la Unidad de Coordinación de la Asamblea Constituyente (UCAC) concluye, estudio mediante, que hay un fuerte cuestionamiento "a las pautas de la nación como comunidad política (por ello las propuestas de reforma integral del Estado)" (2005: 19); con lo que refuerza la sensación de crisis de la visión de Estado-Nación basada en la idea de "forma Estado" y en el discurso del nacionalismo. Estas distintas interpelaciones al Estado del 52 también se reflejaron en el Informe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), titulado *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano* (2007), que concluyó en que "hay una batalla de imaginarios sobre lo que es, hace y debe hacer el Estado que se refleja en tensiones irresueltas"; en otras palabras, que se contrastan imaginarios, representaciones y narrativas del Estado con prácticas, acciones e instituciones en las que éste se encarna. En ese análisis, el informe establece que no existe una nación única, homogénea y avasalladora en Bolivia; más bien, emerge una nación plural, heterogénea y contingente en continuo proceso de construcción. La intersección entre la diferencia y la igualdad dibuja un Estado intercultural en proceso de cambio, que refleja y construye una sociedad que tampoco "preexiste", sino que se redefine permanentemente" (*Ibíd.*).

El contexto histórico, marcado por una fuerte demanda para la reestructuración estatal de Bolivia, desembocó en que la propuesta de *plurinacionalidad* esgrimida por las organizaciones indígenas/campesinas mereciera no sólo un debate político durante la Asamblea Constituyente, sino que finalmente fuera constitucionalizada. En el ámbito académico, el nuevo proyecto estatal plurinacional con autonomías ha provocado un interés significativo. En este sentido, emergieron estudios que abordaron ciertos aspectos de la propuesta del Estado Plurinacional en Bolivia. Entre ellos está la investigación

sobre el tema autonómico vinculado a la construcción de la noción de lo *plurinacional*, coordinada por María Teresa Zegada (2007), que a partir del análisis de las propuestas de las organizaciones indígenas/campesinas y de las organizaciones cívicas/regionales, en el contexto del proceso constituyente, desentraña discursivamente el tema de la construcción de la Nación y sus implicancias sobre el Estado Plurinacional. Fernando Garcés (2009), por su lado, reconstruye el proceso constituyente desde las mismas entrañas de las organizaciones campesinas/indígenas, en tanto que el estudio de Salvador Schavelzon (2012), desde una mirada etnográfica, recorre los avatares de las diferentes visiones que entraron en juego en el curso de la construcción del Estado Plurinacional en el contexto de la Asamblea Constituyente. Moira Zuazo y Cecilia Quiroga (2011) recogen los análisis y reflexiones de diferentes especialistas, tomando en cuenta la interpretación de los datos de 73 entrevistas realizadas a exasambleístas. Están también las disquisiciones analíticas de Luis Tapia (2008), sobre las potencialidades y limitaciones del Estado Plurinacional. Otro ensayo que abre rutas para indagar en los diferentes imaginarios que se hicieron evidentes en la construcción discursiva del Estado Plurinacional es el de Jorge Komadina (2009), a partir de la constatación de la existencia de diversos significados (una especie de "hibridez constitucional") en la nueva Carta Magna, la que incorpora elementos liberales, republicanos y comunitarios que responden a la existencia de dos horizontes: el republicano y el plurinacional. Por último, están las reflexiones de Boaventura de Sousa Santos (2010) a partir de lo que él denomina la *epistemología del sur* y que en una perspectiva comparativa con el caso ecuatoriano, da cuenta no sólo de las dimensiones simbólicas, sino de las constitucionales del proceso de *refundación estatal* y de las posibilidades de abrir una transición hacia el *poscapitalismo* y el *poscolonialismo*. Más recientemente, Virginia Ayllón (2013a y 2013b), con su ensayo *La estética del proceso de cambio,* intenta describir el sentido de los enunciados discursivos/estéticos del actual proceso de transformación estatal en Bolivia.

En suma, en este balance *grosso modo* de las investigaciones y de las reflexiones acerca de la constitución de la nación y la identidad boliviana y, en lo específico, sobre el proceso de construcción del Estado Plurinacional, se constata que no existe ninguna indagación, es decir, hay un "vacío científico" en cuanto a los procesos de construcción

o resignificación del orden simbólico/discursivo referidos a lo plurinacional y aquellos rituales festivos y códigos (o artefactos) que acompañan este proceso vinculado con los imaginarios sociopolíticos. La relevancia académica de la presente investigación estriba, precisamente, en cubrir ese vacío académico/intelectual en las ciencias sociales bolivianas.

## 2. El entramado estatal: entre lo cívico y lo étnico

No se puede comprender la configuración del Estado Plurinacional sin la acción innegable de los movimientos indígenas bolivianos, ya que con su propio agenciamiento político lograron la constitucionalización de la *plurinacionalidad*. Es decir, la impronta indígena es un sello indeleble de esta transformación estatal que, nuevamente, pone en debate la cuestión de la *nación* como una representación de comunidad vinculada a un proyecto estatal. De allí que se hace insoslayable referirse teóricamente a esa vieja discusión entre la *nación cívica* y la *nación étnica*, ambos términos indisolublemente vinculados con la edificación del Estado Nación (Held, 1997), y hoy, en el caso específicamente boliviano, articulados con la construcción del Estado Plurinacional.

Estos dos aspectos adquieren ciertamente relevancia superlativa, ya que la "nación cívica es aquella que se funda en la lealtad que los individuos, transformados en ciudadanos, sienten por el Estado-nación. Para lo cívico el Estado-nación es íntegramente político. Inclinado hacia la corriente liberal, lo cívico considera que el nacionalismo es todo menos pasado enraizado en la retórica de las etnicidades preexistentes" (Calhoum en Sanjinés, 2009: 166). Ahora bien, en el curso de los proyectos populistas en América Latina, con el concepto de nación cívica se "pretendió modelar la nación étnica bajo el proyecto de la gestación de una identidad mestiza (la raza cósmica, la 'raza indomestiza') mediante programas educativos y culturales de corte 'civilizatorio'" (Mayorga, 2002: 42). En esa línea, el concepto de nación étnica se constituyó en antípoda de la noción de nación cívica (Kohn, 1944). El ideal de esta última era construir un Estado moderno, obviando cualquier resabio arcaico. Y esta idea de ciudadanizar, en el caso de la historia estatal boliviana, es recurrente, por ejemplo a través del mestizaje, tanto en el liberalismo como en

el proceso revolucionario del Estado del 52 (Rivera, 2003). En todo caso, como dice Javier Sanjinés, "la búsqueda entre ambas ecuaciones [cívica y étnica], entre, por una parte, la nación de la comunidad política de ciudadanos, y, por otra, la nación como una mezcla de culturas, fue en el pasado, y sigue siendo hoy, una lucha constante en el imaginario político de las sociedades latinoamericanas" (2009: 169). Efectivamente, afirma Fernando Mayorga, "esta contraposición entre nación cívica y nación étnica plantea dilemas teóricos y políticos" (2002: 42). Ahora bien, una salida es la propuesta de Anthony Smith (1981) y el concepto de "nación plural" que permite superar la falsa dicotomía entre nación étnica y la nación cívica.

En el caso boliviano, esta problemática surgió en el curso del debate constituyente vinculado con el nuevo horizonte estatal. Su relevancia está relacionada con la tarea de desentrañar ese *abigarramiento* descrito por Zavaleta y que hace parte de su constitución como sociedad, complejizando los procesos de construcción identitarios, pues vienen de un pasado colonial y formaciones diversas. Luis Tapia, retomando a Zavaleta, define el abigarramiento social como "la sobreposición de diversos tipos de sociedad que coexisten de manera desarticulada, estableciendo relaciones de dominación y distorsión de unas sobre otras" (2002: 10). En un contexto en que la *plurinacionalidad* se ha constitucionalizado, este dilema sigue vigente; es decir, la tensión entre esas múltiples y variadas temporalidades se refleja inclusive en la pugna del orden simbólico del Estado Plurinacional.

Autores como Eric Hobsbawm (1990) sostienen que el rasgo de la nación moderna es precisamente su modernidad, en la que se marca una frontera casi inevitable entre lo arcaico y lo moderno. Vale decir, se está vaciando a las naciones modernas de cualquier pasado étnico para configurar así una "nueva nación", como si las "naciones modernas nada tendrían que ver con las identidades arcaica y primordial" (Sanjinés, 2009: 52). Otro referente teórico de la escuela "historicista" o "modernista", Benedict Anderson (1983), sostiene que las naciones y el nacionalismo son productos de la modernidad. Estas posturas son radicalmente opuestas a aquellas visiones de los primordialistas que sostienen que las naciones, si no el nacionalismo, han existido desde inicios de la historia humana. En esta corriente se inserta, por ejemplo, el ya mencionado Anthony Smith (1991), quien

es categórico en señalar que lo étnico es lo germinal en la constitución de una nación, e inclusive asevera que cuando las naciones son el producto de la modernidad, es posible encontrar elementos étnicos que sobreviven. Los grupos étnicos difieren de las naciones, ya que estas últimas son el resultado de una triple revolución que comienza con el desarrollo del capitalismo y lleva a la centralización burocrática y cultural, junto a la pérdida de poder de la Iglesia católica; sin embargo, Smith sostiene que existen muchos casos de *naciones* que poseen elementos premodernos, es decir, elementos étnicos anteriores al proceso de modernización. Entonces, la existencia de lo étnico es independiente de la misma constitución de la nación, y, por lo tanto, del mismo Estado Nación.

En este contexto, el discurso del nacionalismo se constituye en un cauce para que lo étnico encuentre su propio proceso dinámico en la Nación, con un carga transformadora evidente, y para ello es importante la sugerencia de Smith (*Ibíd.),* cuando explica que la "genealogía de las naciones" adquiere una relevancia fundamental para dar cuenta de "cómo lo étnico se transforma en lo nacional". Estas disquisiciones que remiten a esos viejos debates entre la nación cívica y la nación étnica recobran su relevancia en el caso boliviano, para entender de qué manera el emergente Estado Plurinacional va expresando esas tensiones o fracturas y para ver si lo étnico nuevamente ingresa por los resquicios o, esta vez, ocupa la centralidad de una nueva formación estatal. Es decir, cómo se va resignificando el sentido de lo étnico, o si el resurgimiento étnico en el mundo moderno, diría Smith (*Ibíd*.), es como algo asimilador o en su defecto como algo tensionador, en un sentido que puede marcar los alcances y las propias limitaciones de la configuración estatal de lo *plurinacional*.

Para entender estos procesos es útil recurrir a los aportes de Fredric Barth (1969) respecto de las *fronteras étnicas*, que el autor sostiene son *constructos* sociales resultantes de procesos de construcción simbólica, ya que limitan no tan sólo sus atributos distintivos, sino también formas y circunstancias en que son socialmente edificadas, todo lo cual otorga un carácter dinámico y revitalizador a tales identidades. Las construcciones identitarias, efectivamente, no son estáticas, sino que están en constante recreación y sus mutaciones también están determinadas inexorablemente por los contextos en

que se desenvuelven. Ésta es una cuestión significativa para entender, por ejemplo, los vínculos entre los pueblos indígenas y la conformación de los Estados Nación. Y hoy tiene una relevancia social, ya que da cuenta de los procesos de cimentación de aquellos códigos culturales e ideológicos en el contexto del Estado Plurinacional.

Ahora bien, un tema crucial asociado a la reconfiguración estatal es el referido al *tempo* que condiciona —obviamente— las relaciones sociopolíticas, y en el que el manejo del abigarramiento de temporalidades divergentes es una cuestión clave para desentrañar aquellas posibilidades de interacción o, a la inversa, para lograr el "óptimo social" (Zavaleta, 2008). Se hace necesario, por tanto, reflexionar sobre lo que Johannes Fabian (1983) plantea como el reto de reconfigurar las relaciones entre el tiempo y el poder o el discurso en el caso de que su fortaleza temporal se viera repentinamente invadida por el "Tiempo del Otro". Este tema se complejiza cuando el orden simbólico proyecta la homogeneidad, como ocurrió en el Estado del 52 boliviano. De allí que, como ha manifestado varias veces Partha Chatterjee (2008), no se trata de subsumir lo particular en lo general, ya que el acto socialmente simbólico de articular las diferencias culturales no reconoce al Otro sin reducirlo, por ejemplo, al mundo occidental, ni de superponer las temporalidades a un solo tiempo, como puede ser la modernidad. Entonces, emerge una interrogante insoslayable: ¿Qué temporalidades alternativas se ha creado para articular las diferentes historicidades? Posiblemente, el caso boliviano está en un momento crucial para plantearse estos desafíos, en la medida en que se ha abierto un espacio para cuestionar el significado de la experiencia comunitaria como lugar relevante de consideración de las identidades culturales. En palabras de Homi Bhabha, esto significa que se "abre una estrategia narrativa para la emergencia y negociación de las agencias de lo marginal, minoritario, subalterno o diaspórico que nos incitan a pensar a través, y más allá de la teoría" (2002: 222).

En este contexto, es importante lo que está sucediendo en Bolivia como parte del debate teórico en torno de las temporalidades, ya que la articulación de historicidades no necesariamente es fluida, sino que por el contario está signada por la tensión. De allí que es imprescindible recurrir teóricamente a Prasenjit Duara (1995),

quien se ocupa de desentrañar la disputa por el sentido de nación a partir de los conceptos de "frontera dura" y "frontera blanda". Los discursos son parte innegable de la construcción del Estado Nación como "el espacio silencioso de referencia" de toda historia moderna que se erige en un punto polémico. La propuesta de Duara es dar cuenta de qué manera la nación se convierte en el espectro que guía la modalidad, la temporalidad y la estructura narrativa de todas las historias, incluso las que se intentan escribir "desde abajo", o "contra-historiar", justamente para hacer una historia "fuera" de la nación. Este concepto recobra gran relevancia para mostrar que la continuidad está en la jerarquización de sujetos, unidades políticas y trayectorias temporales, y en el constante desplazamiento de sujetos y experiencias. Lo que Duara propone es estudiar a las comunidades nacionales como procesos de inclusión y exclusión. De aquí la idea de "frontera blanda" referida a aquella en que las comunidades aceptan el discurso (pre) dominante estatal y son susceptibles a ser subsumidos.

## 3. Régimen discursivo y orden simbólico

El interés por aludir a Michel Foucault en esta parte del estudio es conectar las representaciones sociales articuladas a las prácticas sociales y, por lo tanto, dar cuenta sobre los asuntos de *poder*; en suma, abordar la producción social de sentido del *discurso*. Si bien la *cultura,* como un objeto cognoscible para la comprensión de la realidad, está escasamente referida en la vasta producción bibliográfica de Foucault, en el prefacio de *Las palabras y las cosas* (1968) el filósofo francés describe la *cultura* como una red que define un conjunto compartido de categorías, sistemas de percepción, palabras, representaciones que constituyen un marco o matriz común a un individuo o grupo de individuos. Los códigos fundamentales de una cultura serían, de esta manera, aquellos que rigen el lenguaje, los esquemas perceptivos, los cambios, las técnicas, los valores, la jerarquía de las prácticas, y que fijan de antemano para cada individuo los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá. Y entonces aparece un aporte fundamental de Foucault: asociar la *cultura* con el *orden del discurso,* al manifestar que la "cultura sería entonces un modo de ser del orden discursivo, en tanto experiencia que hace aparecer las semejanzas y las diferencias, los

tipos de variación que podrán afectar las relaciones entre ambas y el umbral por encima del cual habrá diferencia y por debajo del cual similitud: en suma un régimen de prácticas acerca de lo visible y lo enunciable" (1968: 5).

De estas disquisiciones teóricas, es menester localizar el aporte de Foucault (*Ibíd.*) referido a los procesos de representación emergentes de los discursos en el contexto de las prácticas sociales, ya que para el filósofo francés el *discurso* se entiende no como la referencia a un objeto, sino como una fuente constitutiva del mismo. Esta noción está articulada intrínsecamente con los procesos de *formación discursiva*, para decir que hay discursos recurrentes que "versan sobre el mismo objeto, comparten el mismo estilo y soportan una misma estrategia, un común movimiento y patrón institucional o administrativo o político" (Cousin y Hussain, 1984: 84-85). Siguiendo el trazado foucaultiano, el sentido y la práctica están constituidos dentro del propio discurso. Por lo tanto, si las relaciones sociales son básicamente relaciones de *poder* (Foulcault, 1970), las reflexiones del pensador francés, superando las miradas estrictamente semióticas, se las comprende contextualmente haciendo hincapié en las especificidades históricas que dan sentido a las mismas. Como Laclau y Mouffe afirman, "usamos [el término *discurso*] para enfatizar el hecho que toda figuración social *tiene sentido"* (1990: 1000). Entonces, el discurso forma parte innegable de una *formación discursiva* que le otorga un determinado sentido, no tanto por la existencia del mismo, sino, sobre todo, porque viene de lo que el propio Foucault denominó la *arqueología del discurso*[1].

---

1 La frase *arqueología del saber* es utilizada por Foucault "para referirse a las distintas problemáticas que involucran al sujeto, en términos de los códigos existentes en las prácticas, discursivas o no discursivas. Estos elementos se vinculan entre sí, dando origen a 'masas discursivas', que adquieren relevancia a partir de su materialidad, es decir, del modo particular a través del cual su circulación en las instituciones produce efectos específicos, determinando qué es lo decible y no decible en determinada época. El recorrido de las masas discursivas permite reconstruir aquellas "verdades evidentes" que constituyen a los sujetos como tales y que se hallan revestidas por "capas arqueológicas" que pueblan la memoria. La arqueología estudia los discursos apuntando a las condiciones de posibilidad que hacen que en determinado momento surjan unos enunciados y no otros" (1970: 47).

Ahora bien, la relevancia de asumir el enfoque *discursivo* foucaultiano estriba en desentrañar la relación *discurso/poder* que reviste importancia, sobre todo, en un momento político crucial (*momento constitutivo,* diría Zavaleta) para la configuración, por ejemplo, de un nuevo horizonte estatal, como es el caso específico del Estado Plurinacional de Bolivia. Se trata de entender, desde la propia *historización del discurso* que propone Foucault, que las cosas significan algo y son "verdaderas" sólo dentro de los contextos estudiados, como dice en *Las palabras y las cosas* (1968). Más allá de entender los procesos de construcción simbólica como un quiebre, giro o vuelta de tuerca de lo establecido, debe comprendérsela como una mirada (más) procesual, en la que las continuidades y/o rupturas son las que predominan. Cualquier giro (por ejemplo, el giro lingüístico[2]) supondría, por ejemplo, el agotamiento de un determinado orden simbólico, lo que se expresa en su incapacidad de interpelación ideológica en lo inmediato, aunque no significa necesariamente que esos valores o representaciones que anidan en el imaginario social se evaporen *ipso facto* para dar curso a un nuevo núcleo de valores compartidos, sino que permanecen, en muchos casos, como incólumes en aquellos imaginarios derivados del anterior orden simbólico.

Los procesos de edificación del *orden simbólico* son aquellos *dispositivos de saber* (Foucault, 1980) que se ponen al servicio de la construcción de un determinado orden sociopolítico; entendiendo que a menudo se afirma —y pocas veces se analiza con toda profundidad— que las transiciones políticas implican un momento simbólico fundacional, en el cual se reconoce la ruptura del antiguo orden y la

2 Según Héctor Bantolia, "el 'giro lingüístico' constituye sin duda uno de los hechos más sobresalientes de la filosofía de último siglo. Su influencia se extiende a todas las ramas del saber, principalmente a aquellas ligadas al análisis del significado y la verdad como la lógica de la ciencia, o vinculados al estudio del comportamiento de los signos en la vida social, como la lingüística y la semiótica. En la filosofía, el giro lingüístico es el título que recibe la transformación producida en el interior de ella misma como consecuencia del agotamiento del modelo psicológico basado en el estudio de la conciencia y de sus modos de representación. A partir de dicho giro, el medio de expresión del filosofar se convierte en objeto de estudio de la filosofía, generando un auténtico cambio de perspectiva cuyo resultado final es la sustitución de la filosofía de la conciencia por una filosofía del lenguaje" (1999: 34).

construcción de una nueva legitimidad. En todo caso, el interregno que subyace entre un pasado y un presente da lugar a procesos de resignificación importantes, en los cuales se generan luchas para definir una nueva gramática de lo político (Hernández, 2006). En este sentido, las distintas revoluciones y otro tipo de procesos de transformación estatal han dispuesto de diversos mecanismos discursivos para la conformación de un determinado *orden simbólico* que supone, entre otras cosas, la reinvención de un *régimen de verdad* que le otorgue sentido al nuevo orden sociopolítico a erigirse. Desde ya se debe analizar el proceso de la construcción simbólica y no como una forma de epistemología de las revoluciones o quiebres paradigmáticos. Al respecto, Luis H. Antezana dice que "dado un cambio o quiebre en lo usual o canónico, lo que antes no se reconocía ahora se reconoce" (1997: 153). Vale decir, en vez de analizar los procesos de *formaciones discursivas* como si fuera una vuelta de tuerca, se la debe examinar a través de rupturas y continuidades, ya que en ese caso, parafraseando a Michel Foucault (1980), no se trata sólo del discurso, sino, verdaderamente, del "orden del discurso". Y en ese *continuum*, como dice Antezana, "si suceden rupturas, se las entiende como meras transiciones" (1997: 178).

En suma, estas reflexiones adquieren mayor relevancia en un *momento constitutivo* marcado por un proceso de reconfiguración del *orden simbólico*, en el que emergen disputas, por ejemplo, en función de los sentidos y las resignificaciones sobre el *pasado* para sostener ideológicamente el *orden social y político* en curso. Es decir, un hilo en común de estos procesos de transformación estatal está impregnado por la necesidad de configurar un nuevo *régimen discursivo*, de manera que se alienta, casi inevitablemente, un escenario propicio para una disputa simbólica, es decir, para la resignificación de los sentidos en torno del Estado Plurinacional.

## 4. Imaginario social (político) y horizontes estatales

Más allá de su interpelación ideológica en aras de la legitimación de un determinado orden político, la construcción de un orden simbólico estatal debe crear las condiciones subjetivas necesarias para encarar las tareas de edificación de representaciones que aluden a una historicidad más abarcadora en función del establecimiento de

una *comunidad política*. En esa vía, los *imaginarios sociales*[3] cobran importancia vital, ya que son parte de aquellos procesos discursivos que se proyectan hacia la dimensión simbólica y, al mismo tiempo, derivan de exigencias contextuales (discursivas) de larga duración.

Por otra parte, la disputa acerca de la reconstitución del orden simbólico está asociada a la necesidad de establecer un nuevo *régimen de verdad* y su respectivo régimen discursivo. Esta disputa no tendría mayor relevancia si sólo se tomaran en cuenta aquellos referentes coyunturales y no así los códigos que son consecuencia de procesos temporales más amplios y que arrastran consigo todo un universo simbólico edificado histórica y culturalmente. En efecto, más allá de las (re) significaciones alegóricas, esta disputa también reviste relevancia significativa porque es en esta esfera donde discurren y fluyen esas múltiples y diversas emisiones discursivas que vienen de distintas temporalidades; dimensiones en las que se forma un específico núcleo referencial, es decir, un *régimen de memoria*. En otras palabras, las prácticas discursivas que narran las experiencias pasadas constituyen la memoria de lo sucedido, entendiendo aquí la memoria no como algo dado, sino como un campo de disputa entre prácticas discursivas que están en tensión y lucha y suponen relaciones de poder. A su vez, los discursos que se presentan como memorias circulan y se organizan en torno de un determinado *régimen de memoria* que provee marcos de selección de lo memorable. Entonces, "el régimen de memoria es una configuración de la esfera del saber, se organiza en función de líneas de visibilidad y enunciabilidad" (Foucault, 1983). Sin embargo y dado que desde la

3 Desde las ciencias sociales, la cuestión de lo *imaginario* fue sujeta a diferentes modos de interpretación. Por ejemplo, Claude Lefort y Cornelieus Castoriadis retomaron las ideas de Jacques Lacan sobre lo real, lo simbólico y lo imaginario. Mientras el primero (lo real) está referido a la unificación para los procesos de representación, el segundo es complementario y da cuenta de que con esas miradas fragmentadas de la realidad y, por lo tanto contradictorias entre sí, se hace necesario delimitar las fronteras de los adversarios. Por ejemplo, Claude Lefort (1985) basándose en que la sociedad está profundamente fragmentada debe zanjar la cuestión de la institucionalidad y legal para la construcción de una "comunidad". Por lo tanto, como sostiene Jorge Komadina, "el poder instituye lo social porque implica la facultad de elaborar, sobre el modo de representación, cosas y relaciones que no pertenecen a la esfera de lo 'real'" (2003: 433).

perspectiva foucaultiana todas las relaciones de poder son de saber-poder, un régimen de memoria es tanto "el resultado de relaciones de poder como la condición para una redistribución de las líneas de fuerza" (Ohanian, 2012: 3). Y, ligada a esta definición surge la noción de *régimen de verdad*, como el conjunto de criterios que permiten diferenciar lo verdadero de lo falso en determinado momento histórico (Foucault, 2003).

El régimen de memoria, por otra parte, requiere de dispositivos institucionales que sirven de marcos de selección de lo memorable. Algunos de esos dispositivos institucionales/estatales, en el sentido que Foucault le da a esta noción, son "una especie de formación que, en un momento histórico dado, ha tenido como función principal la de responder a una *urgencia*" (1983: 184 y185), de tal manera que tiene "una naturaleza *estratégica*, lo que supone que se trata allí de una cierta manipulación de relaciones de fuerzas, de una intervención racional y concertada en dichas relaciones de fuerzas (...) El dispositivo está siempre inscrito en un juego de poder, pero también ligado siempre a uno o unos bornes de saber, que nacen allí pero que igualmente lo condicionan. Eso es el dispositivo: unas estrategias de relaciones de fuerza soportando unos tipos de saber y soportadas por ellos" (*Ibíd*.: 186).

De allí que, siguiendo a Foucault (1980), el régimen discursivo sea un ámbito "disciplinario" en el que adquiere importancia un determinado marco "normativo" que caracteriza y distingue a las "disciplinas". Extrapolando al proceso de edificación del Estado Plurinacional, el estudio se centra en el cruzamiento de interpelaciones discursivas en aras de la construcción de un nuevo orden simbólico. Aquí radica uno de los meollos de la cuestión, ya que este asunto no es solamente coyuntural y asociado a la legitimación de un determinado régimen político, sino que está (necesariamente) vinculado a los procesos de articulación entre lo estatal y lo societal. Se trata, pues, de la edificación de una comunidad política con imaginarios de mayor consistencia social, cultural y política.

Zavaleta, en su texto *Lo Nacional-Popular en Bolivia*, explica la derrota del país en el de curso de la Guerra del Pacífico por la ausencia de un óptimo social como un "horizonte de visibilidad", entendiendo

este concepto como aquella "relación fluida entre el Estado y la sociedad" (2008: 73). En rigor, una de sus preocupaciones recurrentes fue la de esos trances que impidieron en varios momentos de la historia boliviana —casi como un legado del orden colonial— establecer una apropiada articulación entre lo *estatal* y lo *societal*, siendo que, para Zavaleta, sólo la Revolución del 52 fue el "momento de mayor disponibilidad" (2008: 54) para lograr este óptimo social. Sin embargo, como analizó Javier Sanjinés (1992), a la larga, amén de un dispositivo cultural/ideológico puesto al servicio de este propósito, el Estado del 52 desembocó en una verticalidad estatal conjurando decisivamente la posibilidad de articulación Estado/sociedad. En las reflexiones zavaleteanas, por lo tanto, subyace una necesidad de actos comunicativos o la *acción comunicativa* (Habermas, 1987). O, como afirman Peter Berger y Thomas Luckmann (1970), la capacidad reproductora de símbolos queda perturbada por la ausencia de una verdadera *acción comunicativa* de los sujetos o agentes sociales. En esta línea de reflexión se localiza, por ejemplo, el concepto de *colonialismo interno* (Rivera, 1993). A lo que Javier Sanjinés responde:

> Es al interior de este espacio simbólico donde la tradición cultural, la integración social y la identidad personal, son sostenidas y reproducidas. Este espacio simbólico requiere entonces de la acción simétrica estabilizadora de los grupos humanos socialmente integrados, a través de las mediaciones institucionales que juegan un rol conectivo entre el Estado y la sociedad civil (1992: 61).

En otros términos, "el empleo de la ideología distributiva le permite [al Estado] no sólo confirmar su capacidad legitimadora de consenso social sino ampliarla a su función motivadora de cultura, satisfaciendo dinámicamente las demandas sociales de las diferentes fuerzas que concurren al compromiso" (*Ibíd.:* 86). Estas cuestiones también han merecido reflexión y propuesta en el contexto del proceso constituyente y el diseño del Estado Plurinacional, donde se instala la *descolonización* como un dispositivo ideológico que se erige —desde un nivel simbólico— como antípoda del *colonialismo interno*, y se constituye en uno de los pilares del nuevo orden estatal.

Este proceso de edificación de *imaginarios*, a la vez, está acompañado de símbolos que posibilitan tanto el advenimiento del (nuevo) concepto, como su realización a nivel institucional. Es decir, el

proceso de edificación discursivo de un determinado *orden simbólico* no necesariamente debe corresponder o coincidir con lo "real"; pero debe estar en consonancia con el orden político hegemónico. En este contexto, el poder resultante de una correlación de fuerzas determinadas tiene la tarea de instituir el sentido de la colectividad formando su identidad, y por tanto, como dice Claude Lefort (1985), se erige como agente de la representación del orden social. En esta perspectiva, Jorge Komadina complementa: "El poder es la manera de figurar y escenificar las relaciones sociales y el modo a través del cual la sociedad puede percibir su unidad" (2003: 434). En suma, aquí radica un propósito prioritario de aquellas estructuras del poder emergente, mucho más si discursivamente sostienen que este nuevo orden sociopolítico es fundante.

CAPÍTULO II

# Decantación de lo plurinacional: huellas simbólicas de la argumentación histórica

La propuesta constitucional del Estado Plurinacional, como alternativa al Estado colonial, republicano y neoliberal, construida por las organizaciones indígenas / campesinas durante el proceso de la Asamblea Constituyente, estribó en dos ejes discursivos / simbólicos fundamentales: la *autodeterminación* y la *descolonización,* los que se examinan en la segunda parte de este capítulo. Antes, y para entender esos ejes en su dimensión histórica, se hace insoslayable un repaso de la memoria de larga duración de las luchas de los pueblos indígenas para, en una primera instancia, examinar los *sentidos* de la plurinacionalidad que subyacen como trasfondo histórico de las luchas indígenas: contra el orden colonial en inicio y contra el curso de la propia República luego. La deconstrucción del discurso subyacente en la propuesta del Estado Plurinacional da cuenta, pues, a modo de una excavación arqueológica, de aquellas memorias de las organizaciones campesinas / indígenas que condensan y proyectan, a la vez, una trayectoria de subjetividades y sentires que son parte de un *ethos* de resistencia. Un *ethos* que anida en el imaginario de los pueblos indígenas y que se reactivó a principios del siglo XXI, por ejemplo, con las movilizaciones indígenas lideradas por Felipe Quispe y que se retomó decisivamente en el curso del proceso constituyente.

En este capítulo, por tanto, se revisan los *momentos constitutivos* de los procesos de resistencia, concentrándonos en los ejes simbólicos y discursivos que le dan sentido a las diferentes insurgencias indígenas, a saber: i) Las luchas indígenas de resistencia, de Túpac Katari a Zárate Willka; ii) La impronta del katarismo en los años 70 del siglo XX; iii) La marcha indígena de tierras bajas de 1990, y

iv) El ciclo de protestas y crisis estatal 2000-2005, como antesala de la Asamblea Constituyente.

En la segunda parte se revisan las argumentaciones de las organizaciones sociales que diseñaron el horizonte del Estado Plurinacional, atravesando por el proceso de negociaciones que derivó en su constitucionalización. Se trata de identificar las trayectorias de aquellos dispositivos políticos-discursivos que han acompañado las luchas de resistencia indígena campesina durante los momentos constitutivos, y que se configuran como ejes de la construcción del Estado y la nación de Bolivia, más allá de la constitucionalización del Estado Plurinacional. En ese afán, se buscó la forma capaz de articular los horizontes de vida de los pueblos y naciones que integran el país en sus propios términos y no en los de una cultura dominante. Éste parece ser el desafío presentado por los sectores tradicionalmente excluidos a través de los presupuestos de la descolonización y la libre determinación.

## 1. Mirada retrospectiva de la interpelación indígena al Estado colonial, el republicano y el Estado del 52

En el intento de desentrañar los sentidos (simbólicos) del proyecto de *plurinacionalidad* y los componentes constitutivos que la explican cuando son evocados por las organizaciones indígenas/campesinas, se examinan aquellos momentos en que estas visiones se han manifestado claramente y han motivado la acción política y/o insurreccional de los pueblos indígenas. Se trata de considerar los levantamientos o rebeliones indígenas como "el lenguaje fundamental a través del cual el indio formula sus demandas" (Rivera, 1981: 17), ya que "al ser rechazados sus otros intentos de comunicación no violenta, que acaban en masacre" (García, 1998: 277), los indígenas asumen el sendero de la sublevación. De allí la importancia no sólo comunicacional; sino simbólica de los levantamientos indígenas[4].

4 Según Patricio Guerrero, los pueblos indios no sólo fueron víctimas pasivas que se conformaron con resistir de múltiples formas, todas con contenidos simbólicos, sino que emplearon desde rituales hasta acciones más concretas, como levantamientos, tomas, caminatas que, si bien han conmovido muchas veces a las instituciones del poder, han sido insuficientes para transformarlas.

## 1.1. De Túpac Katari a Zárate Willka: levantamiento indígena como mecanismo político y simbólico de cuestionamiento

Uno de los principales momentos de cuestionamiento del orden colonial es la serie de rebeliones indígenas del siglo XVIII. Scarlett O'Phelan (1985) calcula que en el territorio de lo que hoy son Perú y Bolivia se produjeron alrededor de 140 levantamientos entre 1708 y 1783. Éstos, en la mayoría de los casos, se orientaron a rebatir las reformas administrativas y fiscales de los denominados 'repartimientos' (distribución obligatoria de mercaderías impuesta por los corregidores), tal cual pasó de 1724 a 1730 y de 1751 a 1758, y se repitió en las grandes insurrecciones de 1770 a 1782, cuando se sucedieron las rebeliones de Tomás Katari en Chayanta, la de Túpac Amaru (restauración inca); la coalición indio-criolla en Oruro y el levantamiento revolucionario liderado por Julián Apaza o Túpac Katari[5] (1780-1781). Como trasfondo de ese proceso insurreccional, Sinclair Thompson (2006a) identifica, a partir del estudio de los casos de rebelión indígena previos a la liderada por Katari, es decir Ambaná en Larecaja, Chulumani y Caquiaviri, un espectro de elementos diversos que constituirían la "estructura del sentir" político anticolonial.

> En el periodo conflictivo y politizado después de mediados de siglo, un conjunto clave de opciones, proyectos y aspiraciones había tomado cuerpo antes de la coyuntura revolucionaria a gran escala. Como un acervo acumulado de posiciones y direcciones político-ideológicas, esta cultura política anticolonial orientaría a la insurgencia india durante el nuevo y fluido momento histórico de la insurrección (Thomson, 2006b).

---

"Por eso, no es sólo una lucha de resistencia la que resulta necesaria para transformar el orden dominante, sino que es la lucha de insurgencia la que se muestra como requerimiento para la materialización de la utopía" (1996: 10).

5 Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Catari, Túpaj Katari o simplemente Katari, fue un indígena aymara que lideró una de las rebeliones más extensas contra el Imperio español en el Alto Perú, junto a su esposa Bartolina Sisa y su hermana menor Gregoria Apaza. Fue sacristán y panadero antes de iniciar su rebelión. Adoptó el seudónimo de *Túpac Katari* en homenaje al cacique-inca rebelde Túpac Amaru II, que se levantó en Cusco, y Tomás Catari, cacique de Chayanta.

Un elemento recurrente en estos movimientos anticoloniales se refiere a la visión milenarista y utópica que habría construido la lógica y el curso de la historia, así como la confianza en el devenir. Thomson (2006a) sostiene que el movimiento encabezado por Túpac Amaru, con la figura mesiánica del Inca (1780) como eje, introdujo un nuevo elemento en la visión indígena de la región andina, la que se desplazó de una esperanza de autonomía y soberanía comunitaria —"el rey era el común por quien mandaban ellos"—, hacia un proyecto utópico de soberanía Inca. En este sentido, el pensamiento indígena caracterizado por su noción circular del tiempo —"el pasado está en el futuro'—, expresa inequívocamente esa visión. No es casual, por lo tanto, que los mitos[6] aludan a regresos en el tiempo, en los que el simbolismo juega un papel decisivo para la configuración de las visiones indígenas. El mito del Inkarri, por ejemplo, es una poderosa metáfora para entender los efectos simbólicos que produce la muerte del Inca. El asesinato en Cajamarca de Atahuallpa[7], hijo de Huayna Cápac, por órdenes de Francisco Pizarro, dejó una huella indisoluble en el imaginario indígena, pues se perdió el referente "patriarcal ordenador del imaginario social quechua de la región andina" (García Pabón, 1998: 16). Ciertamente, la vuelta del Inca, el Inkarri, se constituyó en un mito que ancló en las profundidades del imaginario indígena y se convirtió en un dispositivo simbólico altamente interpelador, que explica muchas de las insurrecciones indígenas en el curso de la resistencia al orden colonial del siglo XVIII. El legado simbólico cargado de dramatismo de ese mito se desperdigó entre la población indígena a través de relatos e incluso narraciones poéticas, como el cantar *Runapac llaqui* (desventura del indio), que habla de la

6 No debemos olvidar que la cultura andina está llena de símbolos, mitos y rituales que operan para establecer relaciones de equilibrio entre los humanos y la conexión de éstos con la naturaleza.

7 Según Leonardo García Pabón, la muerte de Atahuallpa tuvo un gran impacto en el imaginario colectivo indígena. Trabajos antropológicos, como el de Wachtel, han puesto de manifiesto lo traumático de la muerte del Inca. La *Tragedia del fin de Atahuallpa*, obra teatral quechua del siglo XVIII, ha conservado hasta nuestros días la memoria de esa dramática pérdida. Sobre esta obra ver el trabajo de Cornejo Polar, *El comienzo de la heterogeneidad en las literaturas andinas: voz y letra en el 'diálogo' de Cajamarca* y mis artículos, 'Comunicación, escritura e imaginario social' y "De melancolía y tradiciones", ambos en *Tragedia del fin de Atahuallpa* (1998: 268).

dolorosa muerte de Atahuallpa y de las consecuencias funestas para los indígenas (León-Portilla, 1974). Aunque existen diversas lecturas sobre la apropiación de este mito, en Perú, Ecuador y Bolivia, la del carácter mesiánico del mundo andino (Pease, 1977) adquiere una crucial importancia para ilustrar el proceso de las sublevaciones indígenas contra el orden colonial ibérico.

El siglo XVIII se caracterizó por muchas rebeliones indígenas, pero sobresalieron las insurgencias protagonizadas por los líderes aymaras Bartolina Sisa, Túpac Katari y Gregoria Apaza. Según Thomson y estudios recientes que examinan la práctica política de las comunidades andinas articuladas con lo simbólico[8], "la imaginación de la utopía andina no tomó una sola forma, como la restauración inka (sic). Tampoco es suficiente hablar de una sola visión campesina de utopía andina en contraste con la de la nobleza andina y sus simpatizantes mestizos y criollos. Los campesinos se imaginaban el fin del gobierno colonial español y la alternativa del autogobierno andino de diversas maneras" (2006b: 47). Y, como trasfondo, operó un dispositivo ideológico concentrado en el retorno del Inca y con ello la restauración del orden previo al colonial como mecanismo de resistencia contra la dominación.

Los proyectos anticoloniales desafiaron los fundamentos del orden político, es decir la soberanía española y la subordinación política indígena: "Este desafío podía incluir cualquiera de los siguientes elementos: 1) repudio o sustitución del rey de España (por ejemplo, por el rey inka); 2) rechazo de la subordinación política indígena (ya sea a través de la subordinación de los españoles o la equivalencia de los dos pueblos; 3) afirmación de la autonomía indígena (a través del rechazo a la corona española u otra autoridad

8 El autor sostiene que los recientes trabajos abarcan nuevas dimensiones, entre otras: los conflictos comunitarios internos y la transformación de los sistemas de autoridad indígena; las relaciones Estado-comunidad y los proyectos anticoloniales campesinos; la forma y el contenido de los discursos políticos indígenas. Destacan así trabajos de Sergio Serulnikov, "Su verdad y su justicia: Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780" (1996) y de Sinclair Thomson, *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia* (2006).

española en territorios americanos, en este caso andinos)" (Thomson, 2006a: 174). Se entiende, entonces, que siendo el autogobierno la aspiración central y recurrente de los proyectos emancipatorios de fines del siglo XVIII, las alternativas de acción fueran distintas: de la aniquilación a la incorporación, la autonomía bajo dominio del rey, la hegemonía india con control desde abajo o desde arriba. Thompson sostiene que cuando los aymaras de La Paz, encabezados por Túpac Katari, proclamaron que "sólo reinasen los indios", los insurgentes imaginaban el gobierno de los indios como una combinación entre la soberanía del Inca y un mayor poder comunitario (Thomson, 2006b: 326).

En 1899, un siglo después de la rebelión de Katari, en plena república se produjo la sublevación indígena liderada por Pablo Zárate Willka y el movimiento de apoderados[9], en el contexto mayor de la Guerra Federal entre liberales (frente político con base en La Paz) y conservadores (élite establecida en Sucre). Esa rebelión indígena tiene dos lecturas: la primera, enfocada en las demandas específicas por recuperar las tierras comunales confinadas por el Estado mediante la Ley de Ex vinculación de 1874[10] y, la segunda, en la dimensión milenaria vinculada a la reconstitución de los "gobiernos de los indios"; ambos objetivos inscritos en los horizontes políticos/ideológicos de emancipación de mayor temporalidad.

En el primer caso, la asonada indígena de los aymaras encabezada por Zárate Willka, a pesar de su alianza con los liberales, buscaría sus propias reivindicaciones:

9 Pilar Mendieta define a los apoderados como una especie de líderes bisagra entre las comunidades y el Estado, "gestores políticos que luchaban en los juzgados en contra de las leyes expoliatorias y por la recuperación de los títulos coloniales que demostraran su derecho a la tierra un importante grupo de apoderados indígenas logró articular las demandas de las comunidades en torno a la reivindicación de la tierra" (2007: 36).

10 Según Mendieta, "la Ley de Ex vinculación de 1874 fue el resultado del debate sobre qué hacer con las tierras de comunidad que, para el pensamiento de la época, era algo anacrónico. Había que ser propietario privado para entrar en la lógica de la modernidad. Por ello, a partir de dicha ley, se decide abolir la propiedad comunal y privatizar las tierras de origen" (2007: 33).

> Fue la permanente necesidad de emancipación en los distintos planos de la actividad colectiva del indio, necesidad súbitamente agravada y puesta en acción, en la segunda mitad del siglo, por la creciente ofensiva del latifundio contra la tierra comunitaria, la fuerza que dio origen al estado de subversión en el que le cupo vivir a la población aborigen hasta el estallido de la guerra civil (Condarco, 1982: 252).

De la misma manera, el estudio de Pilar Mendieta (2007) sostiene que, en rigor, los indígenas pelearon por el derecho inmemorial a la posesión de sus tierras y por la renegociación del "pacto de reciprocidad"[11] que habían sido vulnerados a partir, primero, del Gobierno de Melgarejo en 1866 y, luego, por la Ley de Ex Vinculación de Tierras que tenía como fin la individualización de las propiedades comunales y la creación de un mercado de tierras:

> Los indígenas tenían una idea muy diferente sobre su rol dentro de la sociedad republicana y entendían su contribución a la nación a partir del tributo y de los servicios personales a través de los cuales debían mantener su estatus corporativo de antiguo régimen bajo la premisa del sostenimiento del pacto de reciprocidad con el Estado y de su autonomía territorial en una clara alusión al antiguo régimen colonial y a su lugar como ciudadanos 'indios' tributarios dentro del contexto republicano (*Ibíd*.: 469).

La autora entiende que, reeditando una estrategia largamente utilizada, los indígenas apoderados decidieron aliarse con los liberales en contra del gobierno de Fernández Alonso y el proyecto conservador por varios factores: 1) la experiencia exitosa previa del derrocamiento de Melgarejo, 2) el renovado discurso populista de los liberales, 3) su promesa de restitución de tierras comunales, así como su proyecto federalista de desconcentración del poder y

11 La autora sostiene que, a partir de la utilización de los documentos coloniales y el rescate de una memoria de larga duración, los indígenas apoderados insistieron en una nostalgia por el "tiempo inmemorial" representado por el antiguo régimen y la antigua separación entre la República de Indios y la República de Españoles, por la cual cada estamento de la sociedad se encontraba en "su lugar" (Mendieta, 2007: 37). Tristán Platt (1982) ha denominado pacto de reciprocidad con el Estado a aquel que debía garantizar el acceso a la tierra a cambio de la cesión de una parte del trabajo indígena mediante el tributo y las prestaciones personales.

4) el entendimiento de que solos no hubieran logrado sus reivindicaciones (*Ibíd.,* 2007).

Los sucesos de Mohoza y de Peñas[12], siempre según Mendieta, fueron acontecimientos circunstanciales que estuvieron relacionados con la evolución misma del conflicto, con su radicalización, las características históricas de las zonas y la idea de que la participación de los indígenas en la revolución les daba el derecho a tomar medidas de hecho largamente postergadas. Por lo tanto, "los momentos de radicalismo interpretados por la historiografía como parte del plan preconcebido de los indígenas para lograr su autonomía frente a la República Boliviana y restituir una especie de Collasuyu moderno no tienen mucha sustentación y son producto de una visión ideologizada más que de un análisis histórico" (*Ibíd*.: 41).

La segunda lectura sobre las razones del levantamiento de 1899 apunta a que la presencia de los aymaras en una conflagración regional tiene como trasfondo ideológico la "consigna milenaria de la *patria india*" (Zavaleta, 2008: 119). Ese ideal de los aymaras insurrectos tuvo su justificación en la necesidad de recuperar sus tierras despojadas a partir de la Ley de Ex Vinculación, ya que uno de los efectos nocivos de esa ley fue que desestructuró las comunidades indígenas, "lo que significó nuevamente el desconocimiento de sus propias autoridades y sólo se les permitió ser representados mediante *apoderados*" (Tejeiro, 2007: 157).

Según Zavaleta (2008: 118), los propósitos del partido de Willka eran:

1. La restitución de las tierras de origen o 'convertir' las fincas en comunidades.
2. El sometimiento de las castas dominantes a las nacionalidades de origen (en términos de Ramiro Condarco).
3. La constitución de un gobierno de indígenas.

12 En estos dos sucesos, los indígenas manifestaron la voluntad de transformar su situación de opresión a través del cambio de autoridades; en el caso de Mohoza, donde más de 100 soldados fueron muertos por los indígenas, y la organización de un gobierno indígena, en el caso de Peñas.

En otras palabras, las demandas de los insurrectos eran diversas; pero bajo el supuesto proyecto de "reconstitución de los gobiernos de los indios" subyacía una memoria que operaba como un dispositivo simbólico de "volver al pasado", así como también estaba presente la posibilidad de incorporar las demandas de los indígenas en un proyecto hegemónico. En rigor, "las masas de Willka emergieron al mismo tiempo que la postulación paceño-oligárquica, o sea del pandismo. José Manuel Pando *in tuito persona* encarnaba la posibilidad envidiable de un triunfo a la vez regional y popular, que no sólo echaba por la borda a los conservadores y chuquisaqueños, sino que daba lugar a un cierto potencial asiento hegemónico que habría sido impensable con la concepción sureña" (Zavaleta, 2008: 156). No obstante, la traición de Pando a los aymaras hizo fracasar la posibilidad de un proyecto político hegemónico de *construcción de la nación* y la posibilidad de articular en éste las demandas históricas de los indígenas. Al respecto, Javier Sanjinés explica:

> La experiencia indígena muestra que la construcción de la nación presentó dos campos políticos relativamente autónomos: el de las élites criollo-mestizas y del movimiento de la subalternidad indígena. La Revolución Federal de 1899 se encontró en la intersección de estos dos campos, hecho que no es suficientemente reconocido cuando se trata de explicar el funcionamiento del liberalismo dominante. Si el proyecto criollo-mestizo puede ser explicado en términos de la comunidad imaginada y de la importancia que lo letrado tiene en la construcción nacional, resulta imposible estudiar este proyecto desligado del impacto que produjo en la población subalterna (2005: 45).

En definitiva, la rebelión indígena de Zárate Willka durante la Guerra Federal devela varios aspectos, uno de ellos la preexistencia en la memoria de los aymaras de la idea circular del tiempo andino, ese "volver" al pasado que se había manifestado ya, por ejemplo, en el levantamiento de Túpac Katari: el "retorno del Inca" asociado a la idea de restaurar un proyecto autónomo de remodelación de las relaciones sociales y étnicas, desmarcándose del orden colonial y, en su momento, del modelo republicano. En todo caso, en esas propuestas radicales habría estado presente la idea de "incorporar" las demandas indígenas en la construcción de la nación, aunque muchas veces éstas se vieron frenadas por las élites criollas y mestizas con el argumento de la "guerra de razas", como ocurrió con la sublevación

de Willka (Mendieta, 2007; Tórrez, 2010). Vale decir que el discurso en torno del exterminio del enemigo, tanto en el siglo XVIII como en el XIX, basado probablemente en el proyecto de restauración del Inca propugnada por Túpac Amaru, se extendió hasta la sublevación de Zárate Willka. En todo caso, la alusión al autogobierno indígena no supuso un proyecto de desmembración de la conformación societal; la posición indígena mayoritaria en ese periodo, que abogaba por la autodeterminación, se refería a su derecho inmemorial autónomo sobre el territorio de sus comunidades (incluida la gestión de los recursos naturales y culturales existentes) y sobre la conformación de la autoridad. Por lo tanto, la lucha por la "bolivianidad" de parte de esta población implicó la consecución de una serie de derechos que debían marcar una distancia con el Estado y reproducir ámbitos de la vida social al margen de éste (Salazar, 2013). De allí que el fracaso en la construcción de una nación que debía incorporar a los indígenas en el proyecto estatal se quedó como una asignatura pendiente para los diferentes intentos de construcción estatal en Bolivia.

Ahora bien. Más allá de las demandas concretas de las rebeliones indígenas, hubo una *insurgencia a nivel simbólico*, pues esas luchas fueron (y son) parte de la estrategia comunicacional recurrente para interpelar, primero, al orden colonial y luego al mismo Estado republicano. Subyace, pues, una resistencia histórica en los procesos de dominación, segregación, exclusión y explotación. Como en todo dispositivo comunicacional/discursivo, en esto radica su relevancia, ya que independientemente de su constatación historiográfica, detrás de cada rebelión indígena estuvo presente la idea de restaurar un orden social previo a la Colonia, alojada en el imaginario indígena, que se convirtió en un mecanismo discursivo de interpelación, sobre todo en las zonas andinas de Bolivia —el katarismo, por ejemplo— y que resurgió en los tiempos actuales. Esto se vio en el debate constituyente con una fuerza simbólica inusitada, al grado de haberse planteando la reconstitución de los territorios precolombinos del Tahuantinsuyo, con lo que se revitalizaron los argumentos esgrimidos por las organizaciones indígenas/campesinas para que Bolivia sea reconocida como Estado Plurinacional (Schilling-Vacaflor, 2008: 154).

## 1.2. Impronta del katarismo en los 70

En el despuntar de la década de los 70, del siglo pasado, se fermenta un movimiento de cuño indígena que cuestiona al Estado Republicano y al Estado del 52, ambos por su carácter colonial y monocultural. Se trata del movimiento katarista, conformado por residentes aymaras en la ciudad de La Paz —dueños de educación media y superior— que habían sido influenciados por el indianista Fausto Reinaga (Rivera, 1987), cuyas reflexiones se referían al proceso de exclusión económica, política y cultural que sufrieron históricamente los indios en Bolivia[13].

La articulación de ese movimiento intelectual aymara con el movimiento del sindicalismo en el altiplano paceño derivó en un acto simbólico de alto grado de interpelación: por ejemplo, con la erección del monumento a Túpac Katari en Ayo Ayo (*Ibíd.:* 140). De manera orgánica, esa interpelación se remonta al año 1973, cuando el katarismo lanzó su primer documento público titulado *Manifiesto de Tiwanaku.* El punto de cuestionamiento se centró en el proceso de exclusión económica, política y cultural: "Somos extranjeros en nuestro país" (*Ibíd*.: 142), frase que condensa el sentido discursivo de la crítica katarista. En ese documento, a modo de homenaje alegórico a los héroes propios, se reactiva su memoria "enarbolando de nuevo los estandartes y los grandes ideales de Túpac Katari, Bartolina Sisa, Willka Zárate" (*Ibíd*.: 143). Este discurso, que se movía en la doble temporalidad de la larga duración (la Colonia) y la corta duración (el Estado del 52), apelaba básicamente a la *memoria histórica* como un mecanismo para desbaratar el discurso integrador, en particular del Nacionalismo Revolucionario. Es decir, aquel "opresivo presente, percibido como *anacronismo* y como contradicción frente a la retórica integradora dominante, fue un elemento central de la recuperación y del conocimiento histórico del pasado indio" (*Ibíd*.: 163).

Ahora bien, es importante identificar las consignas ideológicas del katarismo para luego analizar, en los siguientes capítulos, sus

13 Fausto Reinaga alertaba de este proceso de discriminación y exclusión: "El indio es una raza, un pueblo, una Nación, y como tal el indio es oprimido por otra raza, otro pueblo, otra Nación: el indio es oprimido, explotado y esclavizado por el mestizo, por el cholo y por el gringo" (1969: 143).

efectos en el discurso de las organizaciones indígenas/campesinas presentes en el debate de la Asamblea Constituyente, y sus posibilidades de disputa política y simbólica en el curso de la construcción del Estado Plurinacional. Silvia Rivera identifica, en la memoria histórica del movimiento campesino/indígena boliviano, dos temas mesiánicos con una capacidad interpeladora significativa: 1) A partir del *continuum* colonial persistente que justificaría al "*katarismo* como simbiosis entre un orden ético perfecto, encarnado en el código moral perfecto (*ama sua, ama llulla, ama q'ella*) y la lucha anticolonial que busca restaurarlo" y 2) "El *katarismo* como conciencia del retorno del héroe, multiplicado en miles: *Nayawa jiwtxa nayjarusti waranqa waaranqanakawa kutanipxa* (Yo muero hoy, pero mañana volveré convertido en miles de miles)[14]. Aquí, lo central es la percepción de la cualidad política del número: la noción de mayoría étnica nacional, asociada a la noción de 'despertar' del 'gigante dormido'[15]. Ambas consignas constituyen el núcleo del discurso ideológico katarista, que se cristaliza en la dimensión cultural-política del movimiento" (*Ibíd.:* 163-164). No es casual, como se verá luego, que esta idea mesiánica esté presente en el contenido de los artefactos y productos culturales/comunicacionales del propio Estado Plurinacional. Ciertamente, Túpac Katari con su sentencia "Volveré y seré millones" se erige en un arquetipo que sintetiza esa dimensión memorial de las luchas del katarismo, que en el campo estrictamente cultural trazó el horizonte ideológico de interpelación al Estado Republicano y al Estado del 52, dándole sentido a sus reivindicaciones políticas. Esa arenga ha vuelto a resonar, casi como ondas de *pututus*, en el transcurso del debate constituyente e incluso en el periodo posconstituyente, en la edificación del orden simbólico del Estado Plurinacional de hoy.

Desde una retrospectiva histórica, por lo tanto, la impronta del katarismo ayudó a interpelar al modelo de Estado-Nación caracterizado

14 Según Silvia Rivera, "la tradición oral atribuye a Túpac Katari esas palabras, momentos antes de morir descuartizado por cuatro caballos en Ayo Ayo" (1987: 164).

15 Xavier Albó (1986) apeló a la metáfora del gigante dormido para referirse a que el movimiento campesino e indígena adquiriese consciencia de su propia potencialidad política, a partir de los rasgos de una herencia cultural capaz de inspirar nuevos modelos de convivencia.

por sus afanes civilizatorios y modernizadores, habida cuenta de que el discurso nacionalista soslayó recurrentemente la identidad étnica subsumida por las categorías clasista y/o nacionalista, como es el caso específico de la noción de *campesino*. Ese mestizaje, en tanto resabio de la Colonia (*Ibíd*., 1993), adoptó un nuevo cariz en el curso del proceso revolucionario del Estado del 52. En ese sentido, la irrupción de otras identidades étnicas, diferenciada de la identidad clasista, cuestiona la noción homogénea que se elucubra por la vía de la construcción del *mestizaje* (*Ibíd.*). En el transcurso de los años 90, el discurso alrededor de las demandas étnicas adquirió una mayor resonancia explicable, entre otras cosas, por la marcha protagonizada por los pueblos indígenas de las tierras bajas, que así demandaron al Estado boliviano el reconocimiento de la diversidad cultural bajo la consigna del Estado multiétnico y pluricultural. Ese posicionamiento del discurso sobre la diversidad étnica fue reforzado en 1992, en el contexto de la "celebración" de los 500 años del descubrimiento de América.

### 1.3. Cuestionamiento de la marcha indígena de tierras bajas, en 1990

A fines de la década de los 80 e inicios de los 90, las organizaciones indígenas de tierras bajas protagonizaron otro ciclo de movilizaciones e interpelaciones dirigidas al Estado-nación. La Marcha por el Territorio y la Dignidad, que partió de la ciudad de Trinidad en agosto de 1990, es la consecuencia de un largo proceso de formación organizativa, discursiva e identitaria (García, 2006), cuyos efectos simbólicos y políticos han trascendido el reconocimiento legal de los territorios comunitarios (TCO)[16]. Constituye, además, la primera

16 De acuerdo con Quiroga y Salinas, la marcha permitió:
- Revelar la existencia de la realidad indígena del oriente.
- El surgimiento de nuevos actores sociales con demandas propias, capacidad para movilizar a distintos sectores y obtener reconocimiento de parte del Estado.
- La formación de dirigentes indígenas de talla nacional, capaces de negociar directamente con los principales dignatarios del Estado.
- El reconocimiento legal de los territorios indígenas (el Estado central reconoció nueve territorios indígenas, con una extensión de 2.576.289 hectáreas, entre ellos el Isiboro-Sécure).

de nueve marchas de los pueblos indígenas de llanos, Amazonía y Chaco. En ese sentido, la defensa del territorio no sólo como lugar de morada, sino como ámbito de creación y reproducción de la vida, la cultura y la historia, interpela el carácter monocultural y excluyente del Estado y la clase política dominante. En palabras de Wilder Molina, "emerge como una lucha simbólica para desplazar o cuestionar otros valores dominantes a partir de los cuales se organizan las posiciones e intereses de los miembros de la sociedad respecto a ellos. Es un movimiento social como lucha por imponer definiciones de valores y creencias y no necesariamente como búsqueda de resultados tangibles, ni metas materiales" (2004: 1).

Hasta aquel momento, los pueblos indígenas habían desplegado diversas formas de resistencia para enfrentar los procesos de agresión y usurpación de sus territorios; sin embargo, esas acciones se caracterizaban por ser defensivas y restringidas a los espacios locales (Wilder Molina en García, 2006). A partir de nuevos marcos movilizadores en términos de derechos, los representantes indígenas de tierras bajas, entre el periodo constitutivo de las organizaciones y los movimientos locales y la marcha como etapa de culminación, articularon demandas y discursos que impactaron en la vida democrática e institucional del país.

> La demanda de 'territorio indígena' no sólo representaba la principal demanda "material y simbólico-espiritual" expresada al Gobierno nacional, sino también, venía acompañada de una definición que articulaba aspectos como autogobierno y organización política, nunca antes considerados por el Estado en alguna forma de ocupación territorial o propiedad de la tierra. O sea, se proponían una serie de metas que correspondían al ámbito de logros simbólicos como al campo de los universos políticos. Por ello, constituyó además una lucha por la reapropiación de la historia y por la sustitución de significaciones (Molina en Ávila, 2009: 50).

---

- El inicio de un proceso de legalización de las tierras comunales.
- La creación de condiciones que garanticen la prioridad del aprovechamiento de los recursos naturales por las comunidades locales.
- Sentar las bases para iniciar acciones de conservación y desarrollo a partir de comunidades locales (en García, 2006: 62).

Si bien el contenido del discurso predominante, de parte de los representantes de la marcha, se vinculó con los valores y principios religioso-cristianos, reflejando, a decir de Wilder Molina, la visión mojeña muy influida por "las misiones"[17], el mismo autor identifica una combinación de factores de tipo moral, ecológico, cultural y político presentes en el discurso de la marcha, los cuales se articulan para cuestionar los sentidos, percepciones y valores de los actores vinculados con la defensa de una cultura política del Estado que niega la diversidad y la condición multiétnica de la sociedad. En contrasentido, la cultura política que propone el movimiento indígena presenta valores y principios que son destacados como constitutivos de una sociedad moderna y democrática (Molina, 2004). En tal sentido, el autor identifica los siguientes aspectos en el despliegue discursivo de la Marcha por el Territorio y la Dignidad,: 1) el discurso se dirige a desplazar una serie de equivalencias que se mantenían en los contenidos de la cultura política del Estado, referidas a lo indígena: parte del pasado, traba del desarrollo, salvaje e individuo menor de edad y por tanto un no-ciudadano, y los contrapone a una nueva definición en la que lo indígena es presente, es diferencia vigente y es mayoría cualitativa; 2) por medio del discurso se plantea una convergencia de intereses entre los indígenas y ciertos sectores de la sociedad, en la que el reconocimiento de territorios deviene en necesidad social que sobrepasa los intereses particulares de los indígenas, pues beneficia a la colectividad nacional, y 3) el movimiento se muestra como aporte a la democracia, como propiciador de una nueva "ciudadanía", porque se basa en contenidos que en ese momento circulan como legítimos: libertad, derechos, diferencia, dignidad, participación (Molina, 2004).

Pese a los logros de la lucha de los pueblos indígenas de tierras bajas, en cuanto a la legalización de sus derechos (obtención de títulos de propiedad de TCO, participación política en espacios

17 El discurso de muchos representantes indígenas sobre la ciudadanía durante la marcha indígena se remitía a valores y principios propios de la religión cristiana, desde donde se desprende la legitimidad de la "igualdad ciudadana" (Molina, 2004). Los dirigentes decían que todos deberían ser tratados de igual manera, como ciudadanos, porque todas las personas son hijos de Dios, y que a pesar de que el Estado y la sociedad bolivianos se proclaman religiosos y católicos, ambos continúan excluyendo y negando la ciudadanía a los pueblos indígenas.

locales, entre otros), éstos tuvieron que marchar hacia la ciudad de La Paz en ocho oportunidades más, lo que evidencia la resistencia de las estructuras estatales y sociales ante esas reivindicaciones, y al mismo tiempo, que su proyecto político está atravesando un proceso de maduración. Cabe recordar que fue durante la cuarta marcha convocada por la Confederación de Pueblos Indígenas de Bolivia (CIDOB) que se planteó por primera vez la demanda de una Asamblea Constituyente, a la que se sumaron las comunidades de la zona andina aglutinadas en el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq), las mismas organizaciones que luego plantearían la idea del Estado Plurinacional, en el marco de lo que se denominó el "Pacto de Unidad".

Frente a esa tendencia que se planteó como irreversible y que puso en jaque el proyecto cultural del Estado del 52, es decir el *mestizaje cultural*, el Estado boliviano, a través de la sucesión de gobiernos de corte neoliberal durante la década de los 90, puso en marcha estrategias que apuntaron a mitigar la irrupción de las tendencias culturalistas. Una de esas estrategias tiene que ver con el reconocimiento constitucional de la diversidad cultural, mediante su incorporación en la Carta Magna reformada en 1994, aunque en ese texto son evidentes las contradicciones entre los diferentes artículos[18], lo que hizo que ese reconocimiento se quedase en el plano de la declaración meramente formal. De la misma forma pasó con otras reformas de carácter multiculturalista[19], como las leyes del Instituto Nacional

---

18 Por ejemplo, en el Artículo 1 de aquella Constitución Política del Estado se reconocía "a Bolivia como un país multiétnico y pluricultural", mientras en el artículo 3 se disponía que el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostólica y romana. De la misma manera pasa con el idioma que establecía al español como el oficial, desdeñando las otras lenguas del país (CPE, 1994, Art. 1).

19 Esta visión multiculturalista es una reproducción del colonialismo imperante en América Latina. Al respecto, Slavoj Zizek señala: "La relación entre el colonialismo imperialista tradicional y la autocolonización capitalista global es exactamente la misma que la relación entre el imperialismo cultural occidental y el multiculturalismo: de la misma forma que en el capitalismo global existe la paradoja de la colonización sin la metrópolis colonizante tipo Estado-Nación, en el multiculturalismo existe una distancia condescendiente y/o respetuosa para con las culturas locales, sin echar raíces en ninguna cultura en particular. En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un 'racismo con distancia': 'respeta' la identidad del Otro,

de Reforma Agraria (INRA), la Participación Popular o la Reforma Educativa, y el manejo de símbolos como la elección de un indígena, el primero, como vicepresidente de la República[20]. En rigor, la idea del mero reconocimiento de la diversidad multicultural fue uno de los puntos centrales de la crítica, *a posteriori*, de las organizaciones indígenas/campesinas en el curso de la Asamblea Constituyente.

### 1.4. El ciclo de protestas y crisis estatal, 2000-2005

En la historia reciente de Bolivia, entre los años 2000 y 2005 se despliega el proceso de cuestionamiento de mayor trascendencia por sus efectos, en el que múltiples luchas se rearticularon, emergieron y fueron transformándose a partir de diferentes actores y sectores que confluyeron para impugnar las estructuras vigentes del Estado; una vez más, por su carácter monocultural excluyente, y además por el sistema de representación política basado en pactos entre un grupo de personas que monopolizaba la decisión, el fracaso del modelo económico neoliberal y una estructura de administración de la gestión pública excesivamente centralista.

---

concibiendo a éste como una 'comunidad auténtica' cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores *particulares* de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado *punto vacío de universalidad,* desde el cual uno no puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad de Otro es precisamente la forma de reafirmar su propia superioridad" (1998: 72).

20 Víctor Hugo Cárdenas, escribe Javier Sanjinés, era un "dirigente aymara ilustrado" que el día de su posesión como acompañante en el binomio presidencial de Gonzalo Sánchez de Lozada, "lucía corbata y un sobrio y elegante chal que había sido entregado simbólicamente por la comunidad aymara de Sank'ay Jawira, a orillas del lago Titicaca, de la cual proviene el entonces Vicepresidente de la República. Cárdenas había sido hasta entonces el conductor de un movimiento indígena moderado que contribuía activamente el reconocimiento del carácter pluriétnico y multicultural del país, y representaba la posibilidad de lograr un modelo de modernización desde las raíces andinas (....). Con el transcurrir del tiempo, resultó que esta interesante alianza, inédita en América Latina, no duró mucho, y que la participación de un indio en una administración gubernamental totalmente mestizo-criolla, fue tan sólo otro ejemplo de que una flor no hace jardín" (2005: 2).

Entre los hitos de este periodo de insurgencia se halla la inédita alianza urbano/rural de campesinos, obreros, profesionales, vecinos y pobladores de Cochabamba, que logró impedir la privatización del agua y defender los derechos de usuarios en la llamada "Guerra del Agua" del año 2000. En 2001, con la memoria fresca sobre lo acontecido, las comunidades del altiplano bloquearon carreteras en oposición a una Ley de Aguas del gobierno de Hugo Banzer, lucha que se intensificó hasta conformar una especie de confederación circunstancial de ayllus y comunidades en estado de militarización, denominado Cuartel Indígena de Qalachaka. En febrero de 2003, ya bajo el gobierno de Gonzalo Sánchez de Lozada, una masiva movilización y el enfrentamiento de policías y militares en plena Plaza de Armas frenaron el 'Impuestazo' (impuesto sobre los salarios). Ese mismo año, en septiembre, se produjeron enfrentamientos entre campesinos y miembros del Ejército en las comunidades de Warisata y Achacachi, los que culminaron en la dramática "Guerra del Gas", extendida hacia las ciudades de El Alto y La Paz, que logró detener el proyecto de venta de gas a Estados Unidos y México por puerto chileno, y que derivó en la destitución del Presidente del país, en octubre de 2003. Durante este periodo se realizó también un gran número de marchas de distintos sectores de la población, como productores de coca, transportistas, jubilados, prestatarios, gremiales, entre otros, con demandas específicas que, sin embargo, permitieron promover la construcción de nuevas solidaridades y el establecimiento de una amplia plataforma de contactos y alianzas entre sectores urbanos y rurales (Zegada *et al.*, 2011).

Si bien no se trató de un solo discurso o de un pliego petitorio de un sector social, sino una confluencia de interpelaciones al Estado, una articulación de luchas relacionadas con la ya descrita memoria larga de los pueblos indígena/campesinos, hubo quienes apelaron a la memoria corta para hacer evidente el fracaso del modelo económico del neoliberalismo y sus políticas sociales y culturales, y aquellas luchas que patentizaron la crisis del sistema político de la democracia pactada; finalmente, bajo la conducción de las organizaciones indígenas/campesinas, se conformó un *bloque social compuesto* (García, 2009) con capacidad de trastocar las estructuras estatales.

> Los aymaras del altiplano, los cocaleros de los Yungas y el Chapare, los ayllus de Potosí y Sucre, y los indígenas del oriente han desplazado en el protagonismo social a los sindicatos obreros y organizaciones populares urbanas. Y, a pesar del carácter regional o local de sus acciones, comparten una misma matriz identitaria indígena, que interpela el núcleo invariante del Estado boliviano desde hace 178 años: su monoetnicidad (García Linera, 2009: 430).

Efectivamente, las organizaciones indígenas/campesinas realizaron un despliegue de estrategias de acción y discursos con componentes enraizados en la memoria colectiva y cargados de mucho simbolismo. En distintos momentos del periodo, estos sujetos realizaron bloqueos en las principales carreteras del eje central, marchas multitudinarias y anunciaron el temido *cerco* a la ciudad de La Paz[21], retrotrayendo los episodios protagonizados por Túpac Katari y Zárate Willka y evocando en la población paceña las angustias de cuando quedó incomunicada y desabastecida de alimentos por prolongados periodos de tiempo. Se hizo, asimismo, un uso estratégico de lugares simbólicos como Achacachi, donde se estableció el Gran Cuartel Indígena en 2001, y donde se produjeron enfrentamientos armados con pérdida de vidas en 2003, tal como pasó en Warisata. Por otra parte, las organizaciones indígenas construyeron una lógica discursiva para interpelar al Estado, poniendo en evidencia los procesos irresueltos del Estado boliviano, principalmente la fallida conformación de una comunidad nacional y, por ende, la permanencia de las *Dos Bolivias*[22]. Con ello, se cimentó la justificación histórica para la reconstitución de la Nación Aymara, en palabras de Felipe Quispe "Mallku"[23], dirigente aymara de la Central Sindical Única de

---

21 En su pronunciamiento de octubre de 2003, el Conamaq (2004) "convoca a todos los miembros de la Nación Qullana Suyu (Aymaras, Qhichwas y Uros de las ciudades y el campo), Naciones de tierras bajas, organizaciones sociales e instituciones de la República para hacer un esfuerzo único en fortalecer el CERCO para extirpar de una vez a los maleantes que enajenaron empresas y recursos estratégicos de la patria como condición previa para recuperar el gas y restablecer la soberanía de nuestra Nación".

22 Fausto Reinaga construyó la tesis de las dos Bolivias: "Una Bolivia mestiza europeizada y la otra Bolivia kolla-autóctona. Una Bolivia chola y la otra india".

23 Álvaro García Linera sostuvo: "La presencia de un dirigente sindical-comunal, Felipe Quispe, a la cabeza de la CSUTCB por sus características permitió condensar en estado de insurgencia ámbitos de predisposición y de voluntad

Trabajadores Campesinos (CSUTCB) o la creación de la República del Qollasuyu planteada por el Conamaq.

> Esta alusión a las Dos Bolivias por parte de Felipe Quispe se convierte a la larga en el sustento discursivo para interpelar al Estado monocultural, excluyente y discriminador que configura aquel orden social legado de la Colonia y tiene entre sus ejes de cuestionamiento aquel discurso en torno al *mestizaje* (Tórrez, 2010: 228).

En este escenario de interpelación estatal se debe localizar también la demanda de una Asamblea Constituyente por parte de la cuarta marcha indígena de tierras bajas, la que "con la participación de todos los sectores sociales y sin la intermediación de los partidos políticos" debía permitir concertar reformas constitucionales dirigidas a reorganizar el país y promover transformaciones estructurales"; ésta "poco a poco hizo carne en otras organizaciones y movimientos sociales[24] (Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni, CPEM-B, en Artículo Primero Nº 16).

El proceso de lucha del movimiento indígena de tierras bajas, a partir de 1990, por la vigencia de sus derechos comunitarios sobre

---

colectiva largamente acumulados en las comunidades indígenas del altiplano y valles adyacentes. Es portador de la construcción discursiva y política más elaborada de la identidad indígena contemporánea, poseedor de una larga trayectoria en la lucha por la autonomía e independencia de las nacionalidades indígenas respecto al tutelaje e incorporación estatal, partidaria e institucional en las que cayó gran parte de los otros antiguos dirigentes indianistas-kataristas; personifica un elevado prestigio por su liderazgo político, los años de cárcel como preso político, la ferocidad de su lenguaje frente a los poderosos, a los cuales jamás miró desde abajo sino desde arriba; y ha logrado articular antiguas y nuevas fidelidades de ayllu, en un movimiento social que puso en crisis el ordenamiento estatal y la configuración republicana" (2009: 408).

24 En mayo de 2002, de Santa Cruz partió la cuarta marcha "Por la soberanía y la dignidad" que se unió en el altiplano a una movilización protagonizada por las naciones originarias de occidente. Los acuerdos logrados, entre la marcha unificada y los representantes del gobierno y los partidos políticos, para incluir el mecanismo de la Constituyente como procedimiento de reforma constitucional fueron incumplidos finalmente. En septiembre y octubre de 2003, durante la Guerra del Gas, las organizaciones sociales de mayor convocatoria (CSUTCB, COB, Conamaq, además del Bloque Oriente) tenían la demanda de una Asamblea Constituyente en sus manifiestos y pronunciamientos.

los territorios de origen, gradualmente permitió identificar que más que un problema de legalidad, los conflictos de tierras tienen un sustento político; es decir que, si no se modificaban las asimetrías en las relaciones de poder político a nivel nacional, sus logros no iban a ser significativos (Canedo, 2011).

> Nos hemos dado cuenta, como organizaciones indígenas, de que el problema de la tierra no es un problema legal, sino un problema político, de poder político. La organización indígena fue, por tanto, una experiencia muy sabia en el terreno, porque ahí nos dimos cuenta de que con quienes peleábamos era con la gente que nosotros mismos elegíamos: los karayanas. ¿Con quién peleábamos en el conflicto de tierra?, con concejales, diputados, subprefecto. Y ¿quiénes eligen a estas autoridades locales, departamentales, nacionales? Por lo tanto, para nosotros quedó claro que debíamos proponernos participar como verdaderos ciudadanos para ejercer nuestros derechos de ciudadanos; participar en las elecciones que se avecinan con un candidato propio (Entrevista a Sixto Vejarano en Canedo, 2011: 237-238).

Si bien hasta octubre de 2003 no hubo una articulación programática —pese a las convergencias nacionales de las luchas sociales—, tres temas se mantuvieron en la agenda política de las organizaciones indígenas/campesinas: 1) la defensa y control colectivo de los recursos naturales, como parte fundamental del sistema de reproducción cultural y material de las comunidades, 2) la imposibilidad de mantener un tipo de Estado republicano monocultural, colonialista y excluyente de las identidades indígenas, 3) las decisiones nacionales no podían seguir adoptándose sólo en el Parlamento y el Ejecutivo, deberían concertarse con la sociedad civil (léase organizaciones matrices indígenas/campesinas). Esas consignas constituyen la llamada "Agenda de Octubre" y son las que sustentan la demanda de nuevas reglas de juego en el campo político, una reconfiguración de las estructuras y la institucionalidad públicas con la incorporación del componente pluriétnico en el Estado, algo verdaderamente novedoso en este periodo.

## 1.5. El diseño del Estado Plurinacional en el proceso constituyente

Al despuntar el siglo XXI, amén del ciclo de protestas que develó la crisis estatal, irrumpió con mucha fuerza la idea de lo *plurinacional*

como derrotero para hacerle frente a esa crisis, lo que llevaría más tarde a convocar a la Asamblea Constituyente. En ese contexto, lo *plurinacional* operó como un dispositivo discursivo que recogió la argumentación histórica con su horizonte de la larga duración, proveniente de la interpelación indígena a las lógicas colonial, republicana y, finalmente, del Estado del 52. En ese horizonte amplio se localizó la justificación histórica de las organizaciones indígenas/campesinas en el proceso de la Asamblea Constituyente, para dar viabilidad política a lo *plurinacional* como argumento para la descolonización del Estado. Al respecto, Catherine Walsh asevera:

> La propuesta del Estado Plurinacional ha sido un componente central de las luchas y estrategias descolonizadoras de los movimientos indígenas en las últimas tres décadas, empezando con el movimiento katarista en Bolivia y algunos años después tomando forma como elemento importante en las demandas del movimiento indígena ecuatoriano. En ambos contextos, las luchas y demandas partían de la ambigüedad fundacional de la nación (Sanjinés, 2005). Es decir, la tensión entre la oligarquía liberal gobernante y el reformismo mestizo que no permitió que desde la élite se establezca una dominación clara y contundente sobre el todo social, 'dio lugar a una reinvención del lugar social que debieron ocupar las razas, lo que, a su vez, implicó un cuestionamiento al orden imperante y una propuesta de reacomodo de la población boliviana'. Fue el uso del mestizaje como discurso de poder en Bolivia, como también en Ecuador, el que promovió una noción abstracta de inclusión y una práctica concreta de exclusión; 'ese mestizaje reductor que uniforma, que impide que lo diverso, lo alternativo, lo múltiple puedan verdaderamente aflorar' (Sanjinés en PIEB, 2007). Así fue y así ha sido la ambigüedad fundacional del Estado-nación y de 'lo nacional' mismo (2008: 18-19).

A diferencia de los partidos políticos, inclusive del gobernante Movimiento Al Socialismo (MAS), el Estado Plurinacional fue planteado por las organizaciones campesinas/indígenas; de manera inicial, por el Pacto de Unidad que abrió la polémica en torno de una de las asignaturas claves de la agenda de la discusión constitucional referida a la visión del país. Esa propuesta:

> ...está ligada a la existencia de diversas nacionalidades con sus propias racionalidades y articuladas entre sí, las mismas que adquieren un sentido intercultural en el proceso de construcción de un horizonte

común, con el propósito de lograr una mayor democratización del espacio político de manera que éste sea más participativo e incluyente y el mismo se reproduzca, por ejemplo, en las autonomías indígenas (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007: 57).

Ciertamente, la idea de lo *plurinacional* fue uno de los puntos centrales del nuevo rediseño estatal propuesto por las organizaciones campesinas / indígenas en la Asamblea Constituyente.

En el plano estrictamente simbólico, este ideologema discursivo sobre lo *plurinacional* estuvo —y está— asociado a la idea de la *descolonización* de las estructuras estatales bolivianas y, por lo tanto, ha operado como un discurso de interpelación / cuestionamiento al Estado del 52, en particular, y, fundamentalmente, a su idea de nación basada en el mestizaje. El argumento, entre otros, es que tal Estado fue un *continuum* histórico del *colonialismo interno*. Varios autores han sostenido que "lo que está en juego, tanto en Bolivia como en el Ecuador, es mucho más que el imaginario de la nación" (Walsh, 2009), ya que la pretensión ha sido socavar un modelo civilizador que tiene la modernidad como su horizonte histórico y cultural, asentado en la *colonialidad del poder* (Quijano, 1992)[25]. Y entonces surge (o se retoma), por ejemplo la idea del *Buen Vivir* (*Sumaj Kawsay* o *Suma Qamaña*) articulada a la defensa de la naturaleza o de la Pachamama, presentada aquella incluso discursivamente como una alternativa al modelo de desarrollo impuesto por la modernidad. Otras miradas sostienen que la construcción de la (nueva) nación apunta contra el colonialismo interno. Boaventura de Sousa Santos (2010) llega a decir que la *plurinacionalidad* no sería la negación de la *nación* sino el reconocimiento de que la *nación* está inconclusa.

La cuestión de la *plurinacionalidad*, más allá de abrir el debate sobre las posibilidades de su implementación institucional, se ha constituido en una cuestión cultural que incluso evidencia la posibilidad

25 Sobre la *colonialidad del poder*, término trabajado por Aníbal Quijano (1997: 137-140), Javier Sanjinés realiza la siguiente interpretación: "[Quijano] ha identificado las distinciones y las discriminaciones raciales que vienen desde la Colonia como el meollo de la 'colonialidad del poder'. Esta colonialidad condiciona hasta el día de hoy la dependencia histórico-estructural de nuestras sociedades" (2005: 201).

de construir una matriz de bases civilizatorias diversas, distinta del Estado Nación. Su enunciación como tal, por primera vez, se plasmó en el planteamiento central de la tesis política del II Congreso de la CSUTCB, en 1983. En su parte argumentativa, esa tesis expresaba:

> Debemos decir basta a una falsa integración y homogenización cultural que pretende despersonalizarnos a través de la castellanización forzosa, la aculturación y la alienación (...). Nuestra lucha tendrá que orientarse a que esta diversidad se exprese en todos los ámbitos de la vida nacional. Porque no queremos parches ni reformas parciales, queremos una liberación definitiva y la construcción de una sociedad *plurinacional* que, manteniendo la unidad de un Estado, combine y desarrolle la diversidad de las naciones aymara, quechua, tupi-guaraní, ayoreode y todas las que la integran... (Un) *Estado Plurinacional* y *Pluricultural* que agrupe a las naciones respetando sus diferencias (CSUTCB, 1983, en Pacto de Unidad, 2010: 68). (Las cursivas son nuestras).

En el texto transcrito se hace referencia principalmente a una sociedad, más que al Estado, que reconozca la diversidad y sea respetuosa de las diferencias. No obstante, el horizonte incluye el planteamiento de autogobierno, al sostener además: "Queremos ser libres en una sociedad sin explotación ni opresión, organizada en un Estado Plurinacional que desarrolla nuestras culturas y auténticas formas de gobierno propio (*Ibíd.*).

Ahora bien, la cuestión de lo *plurinacional* como argumentación más cimentada y como parte de la propuesta de las organizaciones indígenas/campesinas articuladas en torno del Pacto de Unidad[26]

---

26 El Pacto de Unidad es una articulación de las organizaciones indígenas/campesinas que se constituye en la ciudad de Santa Cruz en septiembre de 2004, como "resultado de un largo proceso de encuentros sectoriales a nivel de comunidades, instancias regionales y ámbitos nacionales para reflexionar sobre sus problemáticas, el reconocimiento y ejercicio de sus derechos, la visualización e identificación de los puntos comunes y de coincidencia de sus agendas y de desafíos para lograr sus reivindicaciones comunes" (Pacto de Unidad, 2010: 13). Según Fernando Garcés, ese momento de articulación de las organizaciones indígenas/campesinas fue catalogado como el *momento del poder originario*: "En septiembre de 2004 se formó, en la ciudad de Santa Cruz, el Pacto de Unidad Programático elaborando una propuesta de Ley de Convocatoria para la Asamblea Constituyente, bajo el lema 'los excluidos de siempre no vamos a excluir a los excluidores de siempre'. En esta reunión constitutiva se decidió

aparece con mucha fuerza a raíz de la Asamblea Constituyente. A partir de un trabajo de sistematización del proceso de construcción de la propuesta de mencionado pacto y otros documentos[27], se conoce que cada una de las organizaciones, en mayor o menor intensidad, fue trabajando en propuestas políticas de cara a la Constituyente desde la Marcha de 2002[28]. Pero fueron los eventos de deliberación y búsqueda de consenso los que fueron marcando la línea de estructuración de propuestas. Así, las organizaciones del Pacto de Unidad reunidas en Cochabamba en noviembre del 2005 decidieron convocar la Cumbre Social por la Asamblea Constituyente para febrero del 2006, junto a organizaciones urbanas. En el documento de conclusiones de ese encuentro, sobre el nuevo carácter del Estado se dice:

> Tras la crisis del estado nación monocultural, todas las propuestas planteadas coinciden en que el estado centralista no va más (...). Frente a la pérdida de legitimidad del sistema político de dominación de una minoría criolla sobre las mayorías indígenas y originarias, se plantea el Estado Plurinacional. Ello no significa desmembrar el país o el Estado. Por el contrario, se plantea, en diferentes grados según diferentes propuestas, la necesidad de un Estado unitario pero que responda plenamente a la pluralidad de naciones o, dicho de otro modo, un Estado Plurinacional que nos reunifique (www.constituyentesoberana.org).

En la fundamentación de esta propuesta del Estado Plurinacional, por lo tanto, se pone énfasis en la necesidad de una reconfiguración territorial basada en la prerrogativa de las formas propias de

---

que la Asamblea debía tener tres características: ser soberana, participativa y fundacional. Soberana para no estar sometida a los poderes constitutivos del Estado; participativa para borrar la lacra histórica de un país construido por una pequeña élite blancoide; y fundacional, para evitar que se trate de una Asamblea que ponga simples parches en la estructura del Estado. La propuesta de Ley de Convocatoria a la Asamblea contenía el formato de representación de los pueblos indígenas vía elección por usos y costumbres y por circunscripciones especiales" (2013: 32).

27 Para esta parte se ha consultado los documentos del Archivo Nacional de Bolivia y de la página www.constituyentesoberana.org.

28 Según Fernando Garcés, esa marcha "empieza con el énfasis en la búsqueda de neutralizar un paquete agrario emitido por el gobierno, junto a la demanda de una reforma constitucional que permita convocar a una asamblea constituyente" (2013: 31).

organización política y autogobierno que han subsistido, explicitando que existen dos posiciones al respecto: la que plantea la desaparición de los departamentos y provincias y la creación de un nuevo orden, y la que propone un modelo binario en el que las prefecturas estén bajo la fiscalización de un consejo de las unidades territoriales indígenas (se plantean varios nombres para estas unidades autónomas); al mismo tiempo esta reterritorialización tendría el propósito de terminar con el problema de tierra (latifundio) y reintegrar territorios ancestrales. Asimismo, la exigencia del reconocimiento de formas propias de organización y autoridad apunta a la autodeterminación, planteando que ésta apunta principalmente al control sobre los recursos naturales y que el autogobierno implica los siguientes aspectos: el reconocimiento de la pluralidad jurídica, el sistema de autoridad propia, tuición sobre los sistemas de salud y educación y la vigencia de los usos y costumbres (www.constituyentesoberana.org). Nótese que aquí todavía es evidente la dificultad de articular los planteamientos y la necesidad de consenso sobre varios temas.

### 1.6. La plurinacionalidad desde las organizaciones indígenas/campesinas y su argumentación histórica/simbólica

En la mayoría de los justificativos históricos de las propuestas hay un sentimiento de larga exclusión de los pueblos indígenas, que proviene de la Colonia, con su continuidad en la República. Esta constatación ha sido un factor de articulación y de movilización de las organizaciones indígenas/campesinas. De allí, por ejemplo, que la primera propuesta sobre la *plurinacionalidad* como modelo de organización política para el Estado por parte del Pacto de Unidad, el año 2006[29], dijese:

> Entendemos que el Estado Plurinacional es un modelo de organización política para la descolonización de nuestras naciones y pueblos, reafirmando, recuperando y fortaleciendo nuestra autonomía territorial, para alcanzar la vida plena, para vivir bien, con una visión solidaria; de esta manera ser los motores de la unidad y el bienestar

29 La segunda propuesta fue entregada a la Asamblea Constituyente en 2007 y no contiene la aclaración del concepto de plurinacionalidad.

social de todos los bolivianos, garantizando el ejercicio pleno de todos los derechos.

Como se señaló, el objeto de interpelación de las organizaciones indígenas/campesinas fue aquel monocultural, excluyente y patriarcal Estado Nación boliviano. Por ejemplo, en la propuesta de la Organización Indígena Chiquitana (2005) se lee:

> En Bolivia, la raza blanca y mestiza ha impuesto históricamente la discriminación racial sobre los pueblos indígenas y las naciones originarias. *La discriminación racial es la base de la violación de los derechos humanos de los pueblos indígenas y naciones originarias* que impide su desarrollo y los mantiene en la pobreza. Se manifiesta en todos los ámbitos de la vida diaria: en la justicia que favorece a los blancos, en la economía que no permite igual acceso a los recursos naturales y al trabajo; en la política pues no participamos del gobierno ni de las instituciones; nuestras organizaciones no son consideradas. Las mujeres indígenas somos excluidas, se nos discrimina en la salud y en la educación (Las cursivas son nuestras).

En el mismo sentido, la crítica de la CSUTCB (2006: 6) se manifestó en los siguientes términos:

> Estado actualmente excluyente, racista, destructor de los recursos naturales y despilfarrador de la economía del país, basado en la discriminación, marginación, arbitrariedad, que sólo favorece a fines privados de quienes manejan el poder. Corrupto, reproduce políticas coloniales. Estado homogenizante, no toma en cuenta a los pueblos indígenas y naciones originarias como actores de desarrollo, ni como actores productivos ni sujetos de la política del Estado.

De la misma forma, la Asamblea del Pueblo Guaraní (2006: 2) argumentó su interpelación al Estado de características (neo) coloniales:

> La conquista española y la posterior república neocolonial han traído consigo instituciones y estructuras de dominación. Estas instituciones, como las misiones, políticas de colonización de tierras y expropiación de tierras indigenales, expansión del sistema de servidumbre y esclavitud de los indígenas a través de las haciendas, han permitido desestructurar y desarticular el conjunto de la sociedad

> guaraní e indígena en la región del Chaco boliviano. La crisis del actual Estado es fruto del diseño impuesto desde otras realidades y desde los intereses económicos de un pequeño sector social con poder, dominante y hegemónico, que ha excluido la participación de las mayorías nacionales desde la fundación de la República. Lo que pretendemos es generar una visión propia de País desde nuestra realidad y con participación de los históricamente excluidos.

En esta interpelación hay un trasfondo histórico que pone en el tapete de discusión el distanciamiento entre las distintas lógicas de los modelos políticos: el liberal y el comunitario. En tal sentido, las visiones resultantes de la mirada indígena/campesina identificaron la *descolonización* como parte constitutiva del horizonte sociohistórico de los movimientos indígenas (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007). De allí que en la propuesta de la Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originarias, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia (2006), un tema trascendental del modelo plurinacional sea implementar las *autonomías indígenas originarias y campesina;* todo ello para lograr la autodeterminación de pueblos y naciones que permitiría definir políticas comunitarias propias a nivel social, político, económico y jurídico. Ciertamente, la autonomía indígena, originaria y campesina permite a las comunidades ejercer su autodeterminación y descolonización mediante propias formas de administración y representación de sus territorios. En suma, a partir de un eje de interpelación discursiva del Estado Nación, la propuesta de las organizaciones indígenas/campesinas en el proyecto de la nueva Constitución añade a la caracterización del Estado boliviano categorías como plurinacional, pluriétnico, intercultural y plurilingüe. Queda desplazada, de esta forma, la República unitaria que planteaba el antiguo texto constitucional, donde Bolivia se definía como libre, independiente, soberana, multiétnica y pluricultural.

Desde una dimensión simbólica, en las distintas propuestas de las organizaciones indígenas hay una apelación recurrente a la memoria de los mártires, tanto a aquellos del pasado lejano, como Túpac Katari o Bartolina Sisa, como a los más próximos en el tiempo, por ejemplo Zárate Willca (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, originarias, campesinas y de colonizadores de Bolivia,

2006: 07). En rigor, esos héroes que representan la resistencia indígena están presentes como referentes inequívocos de una lucha constante contra el orden colonial y aun el republicano, son parte innegable del imaginario de los pueblos indígenas y por ello operan como parte de la argumentación histórica, y, por lo tanto, simbólica, para entrever la descolonización como uno de los pivotes centrales del proceso de construcción del Estado Plurinacional. En tal sentido va la propuesta del Consejo de Ayllus y Marcas de Cochabamba, que en su argumentación histórica rescata la figura de Marcos Mamani, cacique de Kirkiyawi, descendiente de la nobleza indígena que luchó por mantener la unión de los ayllus que conformaban su marca, y de Pablo Zárate Willca y el cacique Juan Lero en el curso de la Guerra Federal (*Ibíd*.).

La argumentación de la propuesta *plurinacional* —en varias organizaciones indígenas/campesinas— alcanzó dimensiones mitológicas, como muestra la referencia recurrente al *Pachakuti*[30] articulada a la idea de refundación estatal, lo que se condensa en el "cambio, reconstitución y descolonización" que propuso el Consejo de Ayllus y Marcas de Cochabamba (2007: 2). Vale decir que esa argumentación que anidaba en el *pasado* estaba indisolublemente vinculada al futuro: al horizonte de descolonización.

> Como hijos de Pachamama estamos indisolublemente unidos a nuestro territorio, por eso estamos también obligados a mirar nuestra realidad en la perspectiva de los tiempos pasados, lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos ser. La Asamblea Constituyente es el espacio propicio para establecer un efectivo diálogo que permita a los hijos de esta tierra volver a ser (*Ibíd*.).

La memoria de las luchas de resistencia está, pues, presente en el imaginario de los pueblos indígenas y permite una apelación constante —incluidos héroes y heroínas— en el discurso para dar sentido a la propuesta de lo *plurinacional*, en la que la descolonización se

30 El *Pachakuti* (Cambio de la Tierra) es una Nueva Era profetizada en la Tradición Andina para ser iniciada en nuestra época, cuando los pueblos originarios de América dejarán de ser oprimidos y habrá un renacimiento de la gloria de los antepasados (www.es.anrrompedia.wikia.com/wiki/Pachakuti).

erige como un horizonte simbólico. Y, en ese contexto, la refundación estatal a través de la constitucionalización de la *plurinacionalidad* se constituye en un derrotero para la restitución de derechos y, en consecuencia, para restablecer la identidad de los pueblos ancestrales. Hay que decir que la idea de lo plurinacional asociada a la descolonización fue un eje discursivo evidente o enfático en las organizaciones de las zonas andinas, mucho más que en las de tierras bajas (*vgr*. Asamblea del Pueblo Guaraní) que propugnaban la autodeterminación entendida como la reconfiguración territorial por la vía de las autonomías indígenas (Zegada, Tórrez y Salinas, 2007). El dato es relevante, pues en el curso de la construcción del Estado Plurinacional, la noción de la descolonización fue un dispositivo discursivo evocado recurrentemente en desmedro, por ejemplo, de la autodeterminación.

### 1.7. Lo plurinacional y su debate en la Comisión Visión País

La Comisión Visión País[31] de la Asamblea Constituyente constituyó un espacio de disputa no sólo política, también simbólica por el sentido que se iba otorgar al Estado Plurinacional. Obviamente, la *descolonización* fue eje discursivo y referencial del debate. En ese contexto emergió el concepto del *Vivir Bien,* que se erigió como una noción central para la construcción del nuevo orden estatal. El meollo de la cuestión estribó en los diferentes sentidos que iba adquiriendo el trazado del Estado Plurinacional. Así, por ejemplo, lo *plurinacional* planteado por algunas organizaciones indígenas/campesinas, tal el caso del Conamaq, como asociado al reconocimiento de la existencia precolonial de las naciones originarias, fue descartado al momento de hacer mención de su presencia en diferentes niveles del Estado, como en las “formas de gobierno” (Asamblea Constituyente, Capítulo 1, Artículo 7), y se dio lugar a la noción de lo “comunitario” para referirse a las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos. De igual forma, a diferencia de la

31 La Comisión Visión de País fue conformada por representantes del Movimiento al Socialismo-Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (MAS-IPSP), Unidad Nacional-Consenso Popular (UN-CP*),* Plan Progreso para Bolivia–Convergencia Nacional (PPB-CN) y Alianza Social (AS). El MAS-IPSP tenía más constituyentes y, por tanto, mayor peso en la votación.

propuesta del Pacto de Unidad que preveía los "usos y costumbres" de los pueblos y naciones, en la Comisión Visión de País se utilizó la afirmación "según normas y procedimientos propios" para referirse a la manera de obrar de las naciones y pueblos indígenas en aspectos como política, salud, educación, etc.

Ahora bien, en el Informe final de la Comisión Visión de País aparecen categorías de igual importancia: *descolonización* y *Vivir Bien*, como bases fundamentales para la creación del nuevo Estado. En el caso específico de la *descolonización*, el entonces asambleísta Raúl Prada escribió:

> Descolonizar significa reconocer naciones, sus formas políticas, institucionales y sociales, además de sus idiomas, incorporando también a poblaciones campesinas mestizas como chapacos y vallunos. No se excluye a nadie, y no sería como la Revolución del 52, con un Estado mestizo que desconoce a los indígenas. En esta propuesta, la matriz principal es descolonizar el Estado. Llamada a corregir la enfermedad de este Estado que se cree Estado Nación moderno, unitario y universal, pero que desconoce la realidad al querer construir la unidad desconociendo la diversidad. El Estado Plurinacional corrige este error, y convierte en Estado lo que somos realmente: las culturas en forma de Estado (2012: 161).

Por lo tanto, los indígenas, a través de sus representantes, estaban diciendo que el Estado debía ser transformado y no sólo *ocupado* por los que habían sido excluidos. En sus propuestas formularon claramente que el "Estado colonial" representaba la exclusión, discriminación y la dominación, y que con ello se desarticulaba a las comunidades indígenas de sus propias cosmovisiones (CSUTCB, 2006: 5). Las propuestas de distintos sectores sociales y, particularmente de los indígenas dentro del Pacto de Unidad, plantearon, entonces, la construcción de un Estado unitario, plurinacional, pluricultural y multilingüe, descentralizado con autonomías (Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originaria, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia, 2006: 5). Al final se adoptó el rótulo de "Estado Unitario Plurinacional Comunitario" (Pacto de Unidad, 2007), entendiendo por comunitario "la vivencia colectiva y solidaria entre todos los que habitan en un espacio territorial" (FSUTOA -NP y FAOI-NP, 2006: 9). En este contexto es que el MAS articula la

*plurinacionalidad* en su propuesta constitucional, a diferencia de otros partidos políticos o agrupaciones ciudadanas que estuvieron en la Asamblea Constituyente[32];

> Desde la perspectiva de las organizaciones indígenas y los movimientos sociales, a la que se adhiere el MAS, se plantea la construcción de un Estado Plurinacional que a través de la descentralización autonómica indígena se garantice el pleno reconocimiento de los pueblos indígenas y conduzca a su autodeterminación. Los partidos políticos, por su lado, proponen seguir los fundamentos del modelo del Estado liberal con elementos del Estado de Derecho o del Estado Social de Derecho y, en este marco, sugieren la descentralización político-administrativa a través de autonomías departamentales y municipales, mas no indígenas" (Zegada *et al.,* 2011: 104).

En ese contexto, "el MAS trabajó en esta Comisión [de Visión País] sobre la base del proyecto presentado por las organizaciones sociales en el Pacto de Unidad [...] Todo esto hacía a estas líneas de la Constitución como quizás el momento más indianista del Gobierno de Evo Morales" (Schavelzon, 2012: 207). La complejidad de articular en un mismo texto constitucional esas diversas interpelaciones, incluso contradictorias entre sí, se condensa en la redacción final del Artículo 1 de la nueva Carta Magna, según el cual Bolivia es un:

> Estado Unitario Plurinacional Comunitario, libre, independiente, soberano, democrático, social, descentralizado y con autonomías territoriales, se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico. Está sustentada en los

32 En cambio, los otros partidos políticos y agrupaciones que no compartían las tendencias del MAS o los sectores afines, buscaban concebir un Estado-Nación: "Algunas organizaciones políticas como PODEMOS y TRADEPA plantean la consolidación de un "Estado Social de Derecho" (Podemos, 2006: 9; Tradepa, 2006: 2); ADN prefiere hablar de un "Estado Social y democrático de derecho" (2006: 8); y el MNR de un "Estado social, democrático y constitucional de derecho" (2006: 25) [...] Por su parte, la agrupación política Ayra, a partir de una crítica al "Estado republicano colonial" que abría dando lugar a un Estado sin nación, propone un Estado basado en el modelo de la nación, "donde lo político, social e ideológico convergen simultáneamente y juegan un papel en la reproducción social; aseguran igualmente la correspondencia recíproca entre nación y Estado " (s/d: 4)" (Zegada *et al.,* 2007: 104).

> valores de unidad [...] equidad social y de género en la participación, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales para "vivir bien".

Como era previsible, la instauración del Estado Plurinacional fue un juego de fuerzas sociales y fundamentalmente políticas. En los capítulos que vienen se examina el despliegue simbólico y discursivo que propone este nuevo orden estatal en su periodo de vigencia.

CAPÍTULO III

# La nación en la plurinacionalidad: dimensión simbólica del espacio ritual/cívico

Las narrativas tienen su correlato en aquellos actos cívicos o rituales en los que se escenifica la "historia", se la recrea en consonancia con un determinado orden político, para el caso el Estado Plurinacional. En el presente capítulo se aborda el papel de la narrativa mestiza en la construcción del Estado Nación y se analiza el calendario configurado como parte del nuevo orden estatal, bajo la premisa de que las fechas cívicas tienen una importancia simbólica e histórica en la vida de los pueblos. Asimismo, se estudian las fiestas cívicas institucionalizadas, entre ellas, los bicentenarios locales. Por otra parte, se estudia el papel de Tiwanaku, el santuario arqueológico en el altiplano paceño, en la legitimación de la configuración estatal, así como se examinan las fiestas ancestrales.

## 1. Una retrospectiva necesaria: las narrativas criolla y mestiza sobre la nación

Los procesos de edificación de imaginarios son el resultado de aquellos dispositivos del saber (Foucault, 1980) que se ponen al servicio de un orden social por configurarse. En ese sentido, tanto la novela histórica como la propia historiografía son, muchas veces, determinantes en la formación de identidades, pues en ese entretejido de textos (literarios e históricos) se recorre un lugar (espacio sociopolítico) aludiendo permanentemente a un contexto temporal que explica y da sentido a esa "representación". Esas alusiones al pasado (la historia) y las "invenciones de las subjetividades" (la literatura), enmarcadas en una específica frontera temporal (momento histórico), operan como *epistemes* y reconfiguran los objetos de conocimiento (*Ibíd.*) que en el campo de la historia serían "lo que se debe conocer",

construyendo en paralelo a los protagonistas de esos “hitos”. Desde ya, estos mecanismos (o dispositivos) discursivos se enuncian en “condiciones límite” de los procesos de representación sea mediante la historia “ajustándonos” a los acontecimientos ocurridos o, en su defecto, mediante la “invención y/o recreación” de los mismos por la vía de la literatura.

La historia de la Guerra de la Independencia en Bolivia, por ejemplo, giró en torno del enaltecimiento del mestizo y, en cierto grado también del criollo, como los “verdaderos protagonistas” de la misma. De allí la necesidad de “encauzar” la historia anticolonial a los propósitos de aquella visión “oficial”, decisiva para la construcción de la “nación” civilizada. Este enfoque, que dejó fuera al indígena, se dio gracias a la historiografía “oficial” del periodo liberal que constituyó un momento histórico determinante para la construcción de Bolivia como nación. El tema indígena promovió un debate intenso entre diferentes posturas ideológicas de la *intelligentsia* de la época en la que germinaron “posicionamientos intelectuales” que consideraron al indígena un “actor ‘prepolítico’ ajeno a la construcción de la nación” (Sanjinés, 2005: 34). No debe olvidarse que “las ideas sobre el liberalismo están asociadas con la democracia liberal, con el acceso individual a la propiedad privada, y con las nuevas corrientes darwinistas” (*Ibíd*.: 36). A partir de esas ideas liberales se emprendió un debate intenso sobre la identidad nacional y la problemática del “indio”. La construcción ideológica del discurso liberal se centró en una *interpelación racista* (Zavaleta, 1987) y su unidad ideológica articuló dos nociones fundamentales: a) el *fatalismo geográfico* (*Ibíd*.: 98) y el *país culpable* (*Ibíd*.: 101), para dar cuenta de ese “doble fondo fatalista que sucesivamente culpaba a la naturaleza y a los hombres” (Zavaleta, 1977). Estas ideas fueron reproducidas por la élite ilustrada del positivismo-liberal y, en todo caso, tal visión dejó su efecto colateral: la invisibilización del protagonismo indígena en las luchas anticoloniales.

Por las mismas sendas excluyentes discurre la historiografía nacionalista, ya que reforzó las representaciones sobre el aporte de los héroes mestizos en el decurso de la guerra por la independencia y, una vez más, negó el protagonismo indígena. El historiador boliviano Gustavo Rodríguez, por ejemplo, al referirse a los festejos de los

centenarios de 1909 y 1910 (Chuquisaca, La Paz y Cochabamba), dice que fueron "organizados por las élites aristocráticas bajo la sublevación indígena de 1899 y la entronización del social darwinismo. Fue el momento para recordar que Zárate Willka[33] y los caciques apoderados formaban parte de un pasado amenazante que no debía retornar ni ingresar a la modernidad deseada, redentora de luz, ferrocarril y cerveza" (2009: 4). Efectivamente, las respectivas celebraciones cívicas para recordar la lucha por la independencia se constituyeron en un *pretexto* cívico para afianzar ese desiderátum del modelo civilizador que buscaban imponer sobre el conjunto de la sociedad boliviana los sectores oligárquicos a principios del siglo XX. Es decir, había la necesidad de controlar el mensaje histórico dominante (Alonso, 1988: 44-45) por parte de los sectores elitistas, con el propósito de legitimar aquel horizonte trazado en función del *ethos* civilizador.

Desde la novela *Juan de la Rosa,* de Nataniel Aguirre (1981), y a lo largo de la historiografía nacionalista, primó la narrativa que ubica al mestizo como actor central de las luchas emancipadoras contra el orden colonial en 1810, aunque en varios momentos tuvo que lidiar con el discurso reivindicativo del papel de los sectores criollos que buscaban la restitución de sus privilegios (Tórrez, Osorio y Zenteno, 2010). Esta narrativa nacionalista sufre de un trauma histórico al dejar colgado en el tiempo aquellos momentos en que los indígenas protagonizaron sublevaciones contra el orden colonial, mucho más cuando los mismos tenían un horizonte ideológico significativo para la configuración de un nuevo orden social. Efectivamente, ese silencio desnuda la intencionalidad de "purificar" el pasado colonial en aras de la edificación de la nación "civilizada". Vale decir, la historia de la resistencia colonial fue —y es— el resultado de una lógica de construcción de una identidad nacional a imagen y semejanza de aquellos imaginarios edificados por la élite liberal y luego nacionalista, que en aras de su proyecto político e ideológico erigió la figura de determinados héroes y heroínas. Ese legado dejó huellas imperecederas en

33 En el contexto de la Guerra Federal en 1899, Zárate Willka encabeza una sublevación indígena en busca de nuevos horizontes estatales y en ese afán se alía con el liberal José Manuel Pando, el que posteriormente lo traiciona. En el curso de esta sublevación hubo algunas matanzas cometidas por los indígenas, algo que la élite aristocrática usó como pretexto para estigmatizarla.

el decurso de una historiografía empecinada en privilegiar a determinados actores / sujetos de la historia independentista: los mestizos, y en menor grado los criollos, en menoscabo de los indígenas.

Esta narrativa, en rigor, ha obedecido a la necesidad de ver el pasado desde determinados contextos históricos. En pocas palabras, "hacemos historia desde el presente y sus angustias" (*Ibíd*.: 4). Y a partir de esta premisa, surge la interrogante: ¿Cómo se configuraron las celebraciones cívicas y rituales en el contexto del Estado Plurinacional?

## 2. Nuevo calendario del Estado Plurinacional

A partir de la primera gestión de gobierno de Evo Morales (2006-2009), y luego, con la constitucionalización del Estado Plurinacional, el calendario festivo estatal ha sufrido varios cambios. La organización de actividades, que establece oficialmente los momentos más importantes de la memoria colectiva relacionada con la conformación de una comunidad, ha sido transformada desde el año 2006 con el añadido de fechas de celebración, la modificación del sentido de las conmemoraciones y la puesta de mayor énfasis en algunas de las fechas, sea por la exhaustiva planificación del evento o por su declaratoria de feriado nacional con suspensión de actividades, entre otros aspectos. Cuando se recuerda un evento como muy importante en la vida de una sociedad, se está trayendo o recreando para la memoria un hito de significado profundo en la historia de un país. En ese sentido, el recordar una fecha tiene que ver con la construcción de la identidad, de los referentes, del sentido de continuidad histórica de una sociedad y, por tal razón, el calendario cívico es muy importante para consolidar el sentido de pertenencia.

Como ha sucedido con anteriores proyectos de Estado Nación en Bolivia[34], el proyecto de Estado Plurinacional se está valiendo de

34 El trabajo colectivo *Fiesta Cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas,* dirigido por Evgenia Bridikhina, realiza una revisión de las particularidades de las propuestas de construcción de legitimidad e identidad nacional en relación con los diferentes proyectos políticos y los respectivos intereses particulares de sus líderes en el periodo 1825-2008, a partir del análisis de la relación entre

mecanismos como la fiesta "para la puesta en escena de imaginarios producidos por el poder político" (Bridikhina, 2009: 21). Se parte entonces, para este estudio, de la idea de que la manera en que se producen las celebraciones transcurre en distintos ámbitos y sirve a diferentes propósitos, tales como *la reconstrucción de la memoria histórica* a través del reconocimiento y la visibilización de una cierta continuidad entre determinados procesos, hechos y personajes, los mismos que estarían determinando la propia *construcción de identidad* debido a las lógicas de inclusión-exclusión que operan alrededor de la construcción de las entidades festejadas (Martínez, 2013). Por otro lado, las fiestas y celebraciones oficiales se han pensado como *portavoces de una pedagogía cívica* que ha dado pautas para una pedagogía estatal, pues se han orientado a enseñar "cómo debía ser la república ideal y cómo debía formar almas grandes" (Martínez en Bridikhina, 2009: 19).

El propósito de este acápite es analizar de qué manera se está procediendo —en el contexto de la reconstrucción de estas representaciones festivas— en la reinterpretación tanto de la narrativa histórica, del sentido del civismo, como del reconocimiento de los sujetos que conforman el imaginario estatal y las posiciones que éstos ocupan en un campo de disputa como es el simbólico. Se examina, por ello, la reconfiguración del calendario oficial estatal (expresión evidente de una política festiva que se institucionaliza en normativa dispersa), revisando la procedencia de las celebraciones, sus aspectos más sobresalientes y las modificaciones sustanciales a lo largo del tiempo en cuanto al sentido y al alcance de su performatividad.

Como se apreciará, hay una proliferación de conmemoraciones a lo largo del año y, visto de manera general, el calendario estatal de celebraciones cívicas/festivas constituye un mosaico con elementos de diversa naturaleza y procedencia. En Bolivia se celebran todavía, en calidad de feriado nacional, fiestas católicas como el Viernes Santo, Corpus Christi y Todos Santos, además de Navidad, a pesar de que la nueva Constitución Política del Estado declara que es un Estado laico

---

el discurso político, la construcción del calendario cívico y las ceremonias conmemorativas. Véase también Françoise Martínez, *Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925).*

(CPE, Art. 4). También son días feriados las celebraciones internacionales de Año Nuevo, el Día del Trabajo y Carnaval. Y asimismo las fiestas de carácter cívico, como las efemérides nacional, departamentales y locales que permanecen en la memoria colectiva (Cuadro 1).

En este conjunto de fiestas, hay tres grupos que interesan para este estudio: 1) las celebraciones cívicas que como feriados se mantienen intactas en el calendario desde la vigencia de Bolivia como Estado independiente, fundamentalmente el 6 de agosto, 2) las fechas que durante el Gobierno de Evo Morales han cambiado de significación: el 2 de agosto, Día de la Revolución Productiva Comunitaria y Agropecuaria (ex Día del indio/campesino), y el 12 de octubre, Día de la Descolonización (ex Día de la Raza), y 3) el grupo de nuevas celebraciones en el Estado Plurinacional, como el 22 de enero o Día del Estado Plurinacional, el 12 de marzo, Día del acullico de la coca, y el 21 de junio, Solsticio de Invierno o Año Nuevo Andino Amazónico.

**Fiestas cívicas tradicionales**

En términos simbólicos, en el calendario cívico festivo del Estado Plurinacional se encuentran vigentes y conviven el proyecto republicano, el proyecto del Estado del 52, con reinterpretaciones, y el propio proyecto plurinacional. Se otorga una atención privilegiada a la puesta en escena de las celebraciones cívicas de sentido republicano, a pesar de que el actual proceso se identifica como el de transformaciones, el de una "Revolución Democrática y Cultural en Bolivia" que pretende romper tanto con el Estado republicano, como con el Estado del 52, pues en el proceso constituyente las organizaciones indígenas/campesinas, en particular, los calificaron como un *continuum* neocolonial.

En los dos periodos de gobierno de Evo Morales (2006-2009; 2010-2014), el 6 de agosto[35] se ha mantenido como la fecha cívica más

35 La fiesta del 6 de agosto en el año 1825 no celebró la independencia sino la victoria de la batalla de Junín; a partir de la Ley de 3 de agosto de 1826, esta fecha remite al día en que las provincias del Alto Perú resuelven ser independientes. Por otra parte, a pesar de su antigua institucionalización, esta celebración ha tenido diverso énfasis en el contexto del escenario festivo de acuerdo con los

**Cuadro 1**
**Calendario del Estado Plurinacional**

| Enero | | Marzo | | Junio | | Agosto | | Octubre | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 22 | Día del Estado Plurinacional* | 23 | Día del Mar | 21 | Solsticio de invierno “Willkakuti”** | 2 | Día de la revolución productiva agraria y comunitaria** | 12 | Día de la interculturalidad** |
| | | | | | | 6 | Día de la Independencia | | |
| | | | | | | 7 | Día de las Fuerzas Armadas (parada militar-indígena-originaria)** | | |
| | | | | | | 12 | Día del Acullico* | | |
| | | | | | | 17 | Día de la Bandera | | |

* Nuevas fechas.
** Fechas que sufrieron un cambio de sentido.

Fuente: Elaboración propia.

importante, celebrada en todo el territorio, con dos días de festejos si se considera que el 7 de agosto, Día de las Fuerzas Armadas, refuerza el sentido cívico de la conmemoración de las acciones y los héroes independentistas, y que su puesta en escena forma parte del programa celebratorio del aniversario patrio. El realce de esta fecha se verifica también en la movilización del personal de la administración pública y de las organizaciones sociales afines al oficialismo; es decir, en esta fiesta se evidencia un cambio en la correlación de fuerzas sociales y políticas que ha supuesto el protagonismo de los sectores campesinos indígenas aliados al gobierno en el desarrollo de las diferentes actividades festivas y, por lo tanto, la instauración de un 'nuevo orden social'. Con todo, el Día de la Patria es la ocasión en la que se actualiza el civismo de características republicanas, aunque en el periodo gubernamental del MAS se hayan incorporado símbolos que se relacionan con una revalorización cultural indígena.

Otras fiestas cívicas que provienen de la época republicana son las efemérides departamentales, por ejemplo, las del 25 de mayo, 16 de julio y 14 de septiembre que remiten respectivamente a los gritos libertarios de Chuquisaca y La Paz en 1809, y el movimiento revolucionario de Cochabamba en 1810, y están instituidas como días festivos nacionales mediante la ley de 3 de agosto de 1826 (Martínez, 2013), al igual que el 6 de agosto. Cabe destacar, no obstante, que entre las tres fechas cívicas departamentales, la celebración del 16 de julio ha sido de manera consistente la que mayor adhesión ha tenido a lo largo de la historia; se dice que su popularidad ha contribuido a instalar a La Paz en la memoria colectiva como cuna de la independencia, y a la Proclama de la Junta Tuitiva de 1809 como un elemento simbólico republicano (Bridikhina, 2009).

diferentes proyectos políticos y gobernantes de turno, llegando incluso a ser opacada por otras fechas en varias oportunidades en el siglo XIX. Durante el siglo XX, impulsado por el proyecto nacionalista y los gobiernos liberales, se afianza el 6 de agosto como gran fiesta patria, "una efeméride nacional capaz de englobar a las demás fiestas pues expresaba una sensación de unidad, generaba consenso y cohesión" (Martínez en Bridikhina, 2009: 40), y las efemérides departamentales de Chuquisaca, La Paz y Cochabamba dejan de celebrarse a nivel nacional y solo lo hacen en cada departamento.

El 23 de marzo, Día del Mar, es otra fecha realzada durante los gobiernos nacionalistas y que permanece en el calendario cívico del Estado Plurinacional. El presidente Germán Busch instituyó el feriado en 1938, "recordando la inmolación de Eduardo Abaroa, héroe máximo de la guerra del pacífico, símbolo del patriotismo boliviano" (D.S. de 10 de octubre de 1938). A partir de 1952, este festejo se fortaleció con la repatriación desde Chile de los restos de Abaroa, como se refleja en la siguiente nota periodística:

> Apoteósico recibimiento tributó el pueblo paceño a los restos de Eduardo Abaroa. El convoy ferroviario que condujo los restos (...), la columna de honor formada por el regimiento Abaroa 1º de Caballería dirigiéndose a la Catedral metropolitana (de La Paz) (*La Nación*, 22.03.1952, en Vera y Rojas, 2009: 133).

En el periodo posguerra del Chaco (conflagración que duró de 1932 a 1935), el sentido del 23 de marzo, además de recordar la acción de Abaroa y la legítima reivindicación de una salida al mar, apuntó a consolidar el sentimiento nacionalista. Al respecto, Gustavo Rodríguez muestra el giro bajo la influencia de un enfoque nacionalista representado por obras como *Nacionalismo y coloniaje* (1943), de Carlos Montenegro, que ofreció otra interpretación de la historia.

> Huyendo del biologismo prevaleciente, contextualizó históricamente la guerra y la actitud de las clases sociales que participaron en ella, bajo el lente del esquema nación/antinación; pueblo versus antipatria, propio del discurso nacionalista. *Chile que quiere ser Chile, tiende a afirmarse como nación, mientras que Bolivia bajo la tuición suicida del espíritu colonial, tiende a no ser Bolivia*, afirmó Montenegro (Rodríguez, 2011: 63).

En la década de los 70, el Gobierno de Hugo Banzer hizo un ajuste al calendario cívico festivo y regularizó la vigencia de días feriados, racionalizando su número (D.S. 11950 de 9 de noviembre de 1974), pero, al priorizar el tema de la salida al Pacífico, al considerarse que la mediterraneidad boliviana es la causa más importante para el retraso económico, implantó la "Semana del Mar" y realzó la imagen de Eduardo Abaroa como héroe nacional. "Abaroa es la sangre, el oleaje y el espíritu de ese mar irredento, sobre cuyas crestas su figura señala las rutas de nuestro porvenir" (*El Diario*, 24.03.1975, en Vera y

Rojas, 2009: 144). Las gestiones entre los gobiernos de Bolivia y Chile se sellaron con el denominado "abrazo de Charaña" de 1975, que marcó el inicio de negociaciones sobre un puerto directo al océano Pacífico. Desde entonces, los documentos emitidos por el Ejército tienen el lema: "El mar nos pertenece por derecho y recuperarlo es nuestro deber".

Con Evo Morales en el gobierno, el programa de celebración del 23 de marzo no ha mostrado cambios significativos. Persiste el desfile cívico militar en el que participan entidades del Ejecutivo, Fuerzas Armadas, Policía, instituciones privadas, organizaciones sociales, colegios y otros; se mantienen las ofrendas florales ante el monumento de Abaroa, en La Paz; discursos de ocasión y mensajes a la nación de parte del Presidente. La política exterior, con relación al diferendo marítimo, ha ido variando: desde las negociaciones diplomáticas iniciales hasta el recurso de una demanda en curso ante tribunales internacionales. Sin embargo, en la dimensión simbólica persiste el énfasis de la argumentación nacionalista, que se expresa en la apelación al sentimiento nacional para la recuperación de la salida al mar, esta vez matizada con el discurso de la descolonización a través de arengas como la que sigue:

> Ahora que los bolivianos y las bolivianas hemos recuperado el orgullo nacional, la soberanía y la dignidad, corresponde asumir el compromiso de continuar creciendo unidos como pueblo, para desarrollar nuestro país y potenciar nuestra economía en la perspectiva de un acceso soberano al océano Pacífico.
>
> Compatriotas: El puñal del enclaustramiento marítimo permanecerá clavado en el corazón de nuestro continente hasta que Bolivia retorne al mar. Por eso, quiero que el pueblo de Bolivia me acompañe nuevamente a expresar el profundo sentimiento nacional por nuestra salida al mar.
>
> Pueblo paceño, pueblo boliviano, soldados del Estado Plurinacional
>
> ¡Patria o muerte!
>
> ¡Subordinación y constancia!
>
> ¡Muchas gracias! (*Cambio*, 23.03.2012)

## Fechas que han cambiado de significado

Las fechas que se han mantenido en el calendario, pero con un denominativo diferente, son el 2 de agosto y el 12 de octubre. Del Gobierno de Busch data el Día del Indio (2 de agosto), en homenaje a la fundación del primer Núcleo de Educación Indígena de la República, en Warisata (1931), por considerarse "que es deber de los poderes públicos perpetuar el recuerdo de las fechas que marcan la iniciación de obras meritorias en la revalorización de las masas nativas del país y crear ambiente propicio a la causa del indio" (D.S. de 20 de julio de 1937). La elección de esta fecha respondía a la implementación de la campaña "Por la Educación del Indio", en la que la escuela y el servicio militar cumplían roles cívicos y pedagógicos y eran espacios de mestizaje cultural para la construcción de la identidad del "nuevo hombre boliviano" (Rivera, 1993). Tal como expresa el decreto, el propósito de las concentraciones de aborígenes, exposición y feria de productos, manufacturas nacionales y concursos folklóricos en los núcleos campesinos era elevar el nivel social, moral y cultural de las masas autóctonas, mientras que los festivales en las instituciones de las capitales de departamento y provincias estaban destinados a despertar en el pueblo simpatía por la causa del indio (D.S. de 20 de julio de 1937, Art. I y II).

Esta misma fecha fue elegida por el presidente Víctor Paz Estenssoro para la promulgación de la Reforma Agraria en 1953, cuyo texto concluye: "A partir de hoy, dos de agosto de mil novecientos cincuenta y tres, queda abolido, para siempre, el sistema servidumbral gratuito de trabajo que imperó en el agro y se declara el derecho a la dotación de tierras, con título de propiedad, en favor de todos los campesinos de Bolivia" (Decreto Ley 3464, Art. 177), Desde entonces se conoció como Día del Campesino.

Con Evo Morales, el denominativo de esa fecha ha cambiado varias veces: en 2007, mediante D.S. 29216 se instituyó el "Día de la Revolución Agraria", en vista de que se había decidido impulsar la Revolución Agraria para cambiar las estructuras de producción y las formas de vida en el campo, mediante la Ley 3545 de Reconducción Comunitaria de la Reforma Agraria y su reglamentación, y en vista de "que el Poder Ejecutivo ha decidido realzar la Revolución Agraria

como hecho histórico en la vida nacional y señalar su recordatorio el día 2 de agosto". No hubo, sin embargo, consenso al respecto, especialmente entre las organizaciones indígenas campesinas, así que en 2009, autoridades del Órgano Ejecutivo declararon esa fecha como "Día de la Autonomía Indígena", debido al lanzamiento del proyecto de Ley de Autonomías. Y en 2010, nuevamente hubo un cambio: "Día de los Pueblos Originarios", sin una normativa que lo oficialice. Desde 2011, el 2 de agosto es el "Día de la Revolución Productiva, Agraria y Comunitaria", en alusión a la Ley 144, homónima y promulgada el 26 de junio con la finalidad de lograr la soberanía alimentaria en condiciones de inocuidad y calidad para el vivir bien de las bolivianas y los bolivianos, en el marco de la economía plural (Ley 144).

El 12 de octubre, antiguamente conocido como el Día de la Raza, en conmemoración de la llegada de Cristóbal Colón a América Latina, ha cambiado totalmente de sentido. En 2011 se estableció, mediante D.S. 1005, la celebración del "Día de la Descolonización", considerando "que el Estado Plurinacional, tomando en cuenta las diversas Resoluciones de las organizaciones indígena originario campesinos a nivel nacional, regional y continental, ha adoptado e iniciado profundas transformaciones políticas, jurídicas e institucionales, con el objetivo de descolonizar el Estado desde el mismo Estado, siendo necesario reparar las injusticias históricas generadas por la invasión" (D.S. 1005 de 2011).

**Nuevas celebraciones**

La primera fecha festiva nueva en el periodo gubernamental del MAS y Evo Morales es la del 21 de junio, más conocida como "Año Nuevo Andino", celebración cultural de mayor repercusión entre las que se ha añadido al calendario en los últimos años, cuyo impacto se ha expandido a distintas zonas del país. En 2005, el ex presidente Carlos Mesa declaró, mediante Ley 3018, el "Año Nuevo Aymara" como Patrimonio Intangible, Histórico y Cultural de la Nación, con el mandato de preservar y promover esta manifestación cultural de origen aymara, y de velar y proteger para que se respeten sus orígenes y raíces.

En 2009, el Gobierno de Morales, por medio del D.S. 173, declara el 21 de junio, celebración del "solsticio de invierno" (denominativo general), como feriado nacional y con una historia de mayor alcance, no solamente aymara, sino propia de las culturas precolombinas andinas y amazónicas, y con al menos 16 lugares sagrados de ritualidad[36].

> (...) las culturas precolombinas andina y amazónica, desde hace miles de años hasta nuestros días, celebran el día 21 de junio de cada año, el solsticio de invierno, Willkakuti en la zona andina y Yasitata Guasú en las tierras bajas, considerado como inicio del nuevo ciclo o Año Nuevo, festejando la fusión de la tierra y la energía que da paso a la procreación de la vida y el tiempo que permiten que se renueve la naturaleza (D.S. 173 de 2009).

Actualmente se habla del "Año Nuevo Andino-Amazónico" o "Willkakuti". Hay que decir que antes de estas declaratorias, el 21 de junio era ya una fecha de celebración del solsticio en Tiwanaku, lo que se mantiene en cuanto a magnitud performática, con celebraciones menores en otras zonas arqueológicas en las que se hace vigilia y ritos ceremoniales para el recibimiento de los primeros rayos de Sol, tal como se verá más adelante en este capítulo; sin embargo, a inicios de 2014, el acto central para celebrar esa fiesta ancestral se trasladó al Salar de Uyuni (Potosí), en un contexto en que el Estado está promoviendo turísticamente el lugar que, incluso ha sido escenario de una polémica competencia internacional de automovilismo como es el Dakar, lo que lleva a pensar que, en adelante, el acto central será itinerante por los lugares identificados como sagrados en la norma, y por otros del país.

A partir de 2010, se ha incorporado el festejo del Aniversario de la Fundación del Estado Plurinacional de Bolivia, el 22 de enero, en

---

36 La norma identifica lugares sagrados de ritualidad: Tiwanaku, Konko Wankane, Chiripa, Charazani, Copacabana, Pasto Grande, Yaco, El Alto, la plaza del Hombre Americano y la Zona de Ánimas en la ciudad de La Paz, todos en el departamento paceño; Inkallajta en el departamento de Cochabamba; Pampa Aullagas y Cerro Koricancha en el departamento de Oruro; Samaipata en el departamento de Santa Cruz, y San Lucas en el departamento de Chuquisaca (D.S. 173 de 2009).

consideración de varios aspectos, como ayuda a ver la siguiente nota periodística:

> Al menos son tres las razones que motivaron al Gobierno del Movimiento Al Socialismo (MAS) declarar esta fecha como un feriado nacional con suspensión de actividades públicas y privadas. El primer hecho se remonta al 2002, cuando un 22 de enero el todavía diputado Evo Morales (MAS) fue expulsado del entonces Congreso Nacional, luego de denunciar que el Parlamento era "la primera mafia" de Bolivia, por las valijas y maletas con supuesto dinero en su interior que corrían de mano en mano de los legisladores para la aprobación de leyes. El segundo caso se da el 22 de enero de 2006, cuando Evo Morales asumió la presidencia de Bolivia luego de obtener el 53,7% de los votos en las elecciones generales que se efectuaron el 18 de diciembre de 2005, consolidándose como el primer indígena en lograr el máximo cargo del Estado. El tercer hecho tiene que ver con la aprobación de la nueva Constitución Política del Estado (CPE) en 2009, aunque no se consumó un 22 de enero, más al contrario fue tres días después, un 25 de enero, cuando la población boliviana a través del referéndum popular ratificó su aquiescencia a la nueva Carta Magna con el 61,43% de los votos. Sin embargo, el MAS acuñó la aprobación de la CPE al 22 de enero de 2009, como se muestra en las consideraciones del Decreto Supremo (D.S.) 405, que institucionalizó la fundación del Estado Plurinacional de Bolivia. Este decreto se aprobó el 20 de enero de 2010, año desde el cual se celebra el 22 de enero con un feriado nacional en conmemoración a todo lo que representa la llegada al poder de Evo Morales o como su Gobierno propugna, el día en que se da inicio a la 'Revolución Democrática y Cultural en Bolivia' (*Página Siete*, 22.01.2014).

Si bien el 22 de enero es un feriado nacional, su celebración desde las esferas estatales pretende más, es decir, crear un parangón con la celebración del 6 de agosto, Día de la Independencia de la República, como veremos más adelante en este capítulo.

Y, como parte de las estrategias del Gobierno para despenalizar el acullico de la hoja de coca y lograr su reconocimiento como práctica cultural y ancestral a nivel de la comunidad internacional, en 2012 se desarrollaron acciones en dos escenarios. En la Organización de las Naciones Unidas (ONU), el Gobierno solicitó "reparar el daño histórico" establecido en la Convención de 1961 sobre la coca y el acullico,

que considera a la hoja como una sustancia nociva; mientras que en el país se organizaron movilizaciones encabezadas por la CSUTCB y la Federación de Mujeres Bartolina Sisa y se presentó un proyecto de ley que declara al 12 de marzo como el Día del Acullico o Mascado de Coca. Se argumentó que "por ser un día importante, pedimos que se declare el 12 de marzo de cada año como el Día Nacional del Acullico de la sagrada hoja de coca, en defensa de esta milenaria hoja, como forma de respeto de los usos y costumbres ancestrales que forman parte de la identidad del pueblo boliviano" (*La Razón*, 14.03.2012). Por medio de las gestiones realizadas por el Gobierno, el Secretario General de la ONU aceptó la solicitud de readmisión de Bolivia al tratado sobre estupefacientes, con la reserva de legitimar el masticado de la coca.

## 3. Fiesta cívica y política festiva

### 3.1. El "Día de la Patria": un *continuum* republicano y nacionalista

Las fiestas patrias, como se las conoce en general, tienen su referente más importante en el 6 de agosto, fecha de la fundación de república que pronto se llamaría Bolivia. Desde aquel día de 1825, cuando se firmó el Acta de Independencia en la Casa de la Libertad de la ciudad de Sucre —a través de la conformación de la Asamblea General de Diputados de las Provincias del Alto Perú, con el nombre de República de Bolívar, independiente de Perú y de Argentina— ese día se convirtió en fecha paradigmática para el imaginario republicano boliviano.

En el curso del debate de la última Asamblea Constituyente, se esgrimieron propuestas radicales y de profunda interpelación simbólica al establecimiento de Bolivia como república, provenientes en particular de organizaciones indígenas, como el Conamaq que planteó eliminar el nombre de "Bolivia" y sustituirlo por el de "Qullasuyu" (Schiling-Vacaflor, 2008). El cuestionamiento, entre otros, estribaba en señalar que la república era un *continuum* de la colonia, ya que, como diría René Zavaleta: "Bolívar, por lo demás, encarnaba un proyecto señorial ilustrado" (2008: 71). A tal punto alcanzó el cuestionamiento, que en la nueva Constitución Política del Estado se mantuvo el nombre de Bolivia, pero se

eliminó el sustantivo de "República" y se introdujo el de "Estado Plurinacional". Este cambio, no obstante, no pasa de ser nominal y las autoridades gubernamentales, como el diputado oficialista Héctor Arce, han justificado este hecho:

> Si bien nuestro país ahora se llama Estado Plurinacional de Bolivia y ése es el nombre que tiene, Bolivia sigue siendo una República y va seguir siendo una República. La categoría filosófica política de la República está entendida por la cosa pública, por un ente que pertenece a todos los ciudadanos, no que pertenece a un Gobierno, no que pertenece a un partido, no que pertenece a alguien en especial (www.eju.tv/2013/08/el-estado-plurinacional-slo-es-nombre-bolivia-sigue-siendo-republica).

En el Gobierno de Evo Morales, por tanto, el 6 de agosto ha representado la continuidad de los proyectos republicano y nacionalista. En lo que sigue, se analiza de forma global aquellos elementos que provienen de esos proyectos y que han caracterizado la puesta en escena de las fiestas patrias, para posteriormente identificar la especificidad de la ritualidad cívica en el contexto del Estado Plurinacional.

A partir de algunos estudios sobre este tema[37], se conoce que en los primeros años de vida independiente, las fiestas del 6 de agosto y de las efemérides regionales enfrentaron los desafíos de asentar la definición de una identidad nacional propia, y al mismo tiempo, generar la lealtad de todos hacia el nuevo régimen (Martínez, 2005). Entonces, se puso énfasis en un pasado común de lucha patriótica procedente de distintas regiones del país y, a la vez, se realzó la libertad que se había ganado por la valentía de todos los héroes

---

37 No se ha realizado muchas investigaciones sobre las celebraciones cívicas en la construcción nacional. Destacan las publicaciones "La fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas", coordinada por Evgenia Bridikhinna, o "La mirada esquiva. Reflexiones políticas sobre la interacción y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú)" (2005), coordinada por Martha Irurozqui, ambas en *Fiesta Popular Paceña Tomo IV*, y dentro de ella, el texto de Françoise Martínez, "Los usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX". Y más recientemente, de la misma autora, "Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)", en *Revista Estudios Bolivianos 19*.

y heroínas que la habían promovido. Se trataba de expresar una voluntad de construir la memoria histórica de manera positiva e incluyente, evitando hacer referencia a la guerra o a la ruptura con la corona y exaltando la participación de los hombres que habían ofrendado su vida por la patria y por la independencia de la república. Esta actitud era la máxima expresión del fervor cívico proclamado y demandado de la población, y a este civismo se habría de apelar en caso de presentarse el peligro de subyugación o fragmentación (Martínez, 2005 y Bridikhina, 2009).

Con la mirada puesta en modelos supranacionales, como el proyecto confederativo Perú-Bolivia del siglo XIX, se identifica una tensión en la política festiva, entre un uso de la celebración para incentivar o renovar el sentimiento de pertenencia nacional y un énfasis que iba dirigido hacia fuera de la nación, tratando de proyectar una imagen de un país con las características de modernización (Martínez, 2013). Tras el fracaso de ese proyecto, predominó el intento de construcción de la unidad nacional en una dinámica de inclusión, orden y progreso. Especialmente con Isidoro Belzu (1848-1855), se intentó cimentar el principio de soberanía popular, se retomó el festejo del 6 de agosto como fiesta patria, con fuerte referencia al Acta de la Independencia y al Escudo nacional, porque la prioridad era mantener el nuevo tipo de orden social instaurado (Martínez, 2005: 194).

> Los grandes hechos que acreditan el civismo y las virtudes públicas deben consignarse en la historia de las naciones, para estimular el patriotismo e impulsar el celo por la conservación del orden" (D.S. de 3 de abril de 1849, Martínez, 2005).

Si bien hasta mediados del siglo XIX la fiesta del 6 de agosto no se había popularizado, pues su programa de actividades (que incluía obras de teatro o conciertos en lugares cerrados y maniobras militares, como resabios de la colonia) era de carácter elitista, con Belzu se inicia una recuperación política de este festejo en los distintos sectores (*Ibíd*.) Este tipo de celebraciones fue un mecanismo de inclusión de ciertos grupos de la población urbana (patriotas, partidarios políticos, nacionalistas) y de exclusión de otros sectores (personas vinculadas con el antiguo régimen, opositores, regionalistas y las mujeres); al

mismo tiempo que operaba sistemática y transversalmente una invisibilización y exclusión del mundo indígena-mestizo[38].

A fines del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo pasado, desde ámbitos diversos como los de la literatura, historia, arquitectura, escultura, entre otros, se retoma la discusión sobre la nación y la identidad nacional y, en ese contexto, sobre el indígena y su relación con el Estado, planteando su incorporación a través de la instrucción, es decir inculcándole valores cívicos y morales para la construcción de la nación[39]. En el periodo posguerra del Chaco y prerrevolución de 1952, durante los gobiernos de Busch (1937-1939) y Villarroel (1943-1946) fundamentalmente[40], se siguió una política de revalorización de "lo nuestro", se realzaron las conmemoraciones cívicas, principalmente la del 6 de agosto. En las efemérides departamentales se promovió la incorporación de los elementos nacionales y se hizo énfasis en el conocimiento de todo el territorio en pos de un amor patrio general y no regional; en este sentido, resurge el interés por Tiwanaku, pues "en efecto, si hay algo en el país, son estas milenarias ruinas, vestigios de una pasada grandeza, que constituye justamente la prehistoria de nuestra nacionalidad" (*Ibíd.:* 53).

Se sabe, asimismo, que en el programa político de Villarroel las fiestas cívicas y la simbología nacional jugaron un papel fundamental,

38 Martínez muestra cómo la participación en las ferias escolares y exposiciones internacionales, en esta época, fue una estrategia para posicionar el país en el concierto de los países modernizados, mostrando una imagen de Bolivia como país turísticamente atractivo, socialmente armónico, y ocultando la presencia de indígenas y cholos (2013).

39 En la reflexión sobre la nación a principios del siglo XX, son importantes las obras de Nataniel Aguirre, Gabriel René Moreno, Alcides Arguedas, Franz Tamayo, Jaime Mendoza, entre otros; posteriormente destacan los planteamientos de Carlos Medinaceli, Carlos Montenegro y Augusto Céspedes sobre cómo debía ser el boliviano.

40 Durante el Gobierno de facto de Quintanilla (1939-1940), el Ministro de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas dijo que la pedagogía debe orientarse al único objetivo de "hacer patria" y de "formar el alma nacional"; "es la movilización de las fuerzas morales que irradia nuestra historia, la voluntad de superación de nuestros arquetipos raciales y la vigorización de nuestra fe nacionalista, en un constante avatar de superación" (Correspondencia del Ministro de Educación, Bellas Artes y Asuntos Indígenas, en Bridikhina, 2009: 59).

desde las características suntuosas del festejo del 6 de agosto de 1943, hasta la multiplicación por tres del número de decretos dedicados a las fiestas nacionales y departamentales, declaratoria de monumentos históricos para las casas de Pedro Domingo Murillo (La Paz) y Eustaquio Méndez (Tarija), "por su labor y su carácter de constructores de la nacionalidad boliviana" (*Ibíd.*: 56). Se refuerza "el culto a la bandera nacional, se reglamenta la forma de los estandartes escolares, se establece la fecha del 18 de noviembre como el día del Himno Nacional y se celebra el Centenario del Himno" (*Ibíd.*), así como se fusiona el Día de las Heroínas de la Coronilla con el Día de la Madre, que pasa a ser feriado nacional.

Resulta evidente que la celebración del Día de la Patria, bajo una lógica republicana, supuso el establecimiento del 6 de agosto de 1825 como la fecha fundadora de la vida estatal en la *memoria histórica*, y sirvió para promover el *civismo* de acuerdo con el molde de los héroes y heroínas, particularmente criollos o mestizos que lucharon para lograr la independencia, y a partir de esos dispositivos simbólicos operó una dinámica de inclusión de ciertos sectores sociales (hombres, mestizos y criollos, poseedores de tierra y bienes, aliados al régimen, etc.) que son la base para la modernización del país, y la exclusión de la gran población indígena campesina sinónimo de atraso.

En este repaso del uso de las fiestas como escenarios de legitimación, es importante detenerse en el proceso posrevolucionario de 1952, pues de la misma manera que sucede con las actuales transformaciones, aquél se presentó como una nueva manera de hacer las cosas.

### *La Revolución Nacional del 52 y sus fiestas*

La política festiva de esta etapa tuvo su momento más intenso durante los primeros años, 1952-1955, cuando se recurrió a ese tipo de mecanismos para lograr mayor legitimidad de la población a partir de acciones como la difusión de los resultados de las medidas de nacionalización o la recuperación de héroes y momentos trascendentales de la historia, en un contexto en el que el discurso insistía en los conceptos de Libertad y Revolución. En tal sentido, se reconstruyó la historia a manera de un proceso que vinculaba la Revolución por

la independencia (política) del yugo español, para concluir en la Revolución Nacional por la independencia económica. Por tanto, en un primer grupo de héroes en el que estaban, por ejemplo, las figuras predominantes de Pedro Domingo Murillo, Simón Bolívar y Antonio José de Sucre, próceres de la Independencia, de manera subordinada aparecía la de Túpac Katari; y en el segundo grupo se incluía a las figuras que en la década anterior habían ofrendado su vida por la causa de la revolución, como el presidente de la República, Gualberto Villarroel (1943-1946) y la civil María Barzola, mártir de la masacre de Catavi, además de Busch, combatiente de la Guerra del Chaco y presidente del país entre 1936 y 1939, y Eduardo Abaroa en tanto símbolo de la reivindicación nacional frente a Chile como el país usurpador de las costas marítimas (Vera y Rojas, 2009).

> Así es como la gloria de Don Pedro Domingo Murillo, padre de nuestra independencia política, se vio aureoleada con la sombra luminosa de Gualberto Villarroel y María Barzola y una legión más de mártires que ofrendaron sus vidas por la Independencia Económica de Nuestra Patria" (*El Diario*, 16.07.1955, Vera y Rojas, 2009: 126).

En este periodo también se produce la personalización del proceso revolucionario en sus principales líderes, especialmente en Víctor Paz Estenssoro, acompañado, dependiendo de las circunstancias, por Hernán Siles Zuazo o Juan Lechín Oquendo. Y, en relación con este hecho, se adopta el símbolo de la "V" formada por los dedos índice y medio como referencia a la "victoria" de la Revolución Nacional y al jefe del partido, Víctor Paz.

> Los dos mandatarios [Stroessner y Siles] pasaron frente al farol donde fuera inmolado el expresidente Gualberto Villarroel haciendo con la mano derecha la 'V' del MNR, por lo cual la multitud apostada a ambos lados de la plaza aplaudió frenéticamente a ambos jefes de Estado que luego ingresaron al Palacio de Gobierno y se ubicaron en los balcones para presenciar la continuación del desfile (*El Diario*, 10.04.1958, Vera y Rojas, 2009: 131).

El festejo del 6 de agosto, durante el periodo posrevolucionario, trató de presentar la convergencia de las instituciones y los sectores en el proyecto nacionalista a través de un programa que comenzaba con el tradicional *Te Deum* (misa de acción de gracias en ocasión de

las fiestas patrias, que ha sido una constante desde la colonia), con la presencia de las Fuerzas Armadas y la Policía. En esta época, el MNR instituyó el mensaje presidencial a la nación con un recuento de los logros de la gestión. En el desfile participaban los mineros, fabriles y milicias indígenas y comandos zonales (con la vestimenta militar en un inicio, luego vestidos de civil), también la población escolar, la cual fue la más numerosa después de 1955, cuando se comenzó a cuestionar los resultados de la revolución y había que llenar los vacíos que dejaban obreros y milicias. En el evento se desplegaba la simbología generada por el oficialismo: la "V" y también música que iba desde canciones hasta himnos. A partir de 1963 se incorporan carros alegóricos con referencia a temas de la administración pública.

Además de las fiestas patrias, el MNR celebró tres fechas importantes: el 9 de abril, aniversario de la Revolución Nacional; el 1º de mayo, Día del Trabajo, y el 2 de agosto, Día del Campesino.

***Los festejos del Día de la Patria***

La llegada de Evo Morales al gobierno, por medio de una victoria electoral contundente (53,7% de los votos) en 2005, ha sido un parteaguas en la historia democrática del país, pues se trata del primer presidente boliviano de origen indígena y con una trayectoria poco tradicional por el respaldo de actores que llegan desde los *márgenes del campo político* (Zegada *et al.*, 2011). Con tales antecedentes, el acto de posesión fue celebrado como un hecho revolucionario del movimiento indígena, no sólo del ámbito nacional, también internacional, con códigos estéticos y simbología de ritos andinos ancestrales.

Los festejos del 6 de agosto de 2006, al igual que en años anteriores, se desarrollaron en Sucre debido a un mandato de la Constitución Política del Estado vigente hasta entonces: "El Congreso Nacional se reunirá ordinariamente cada año en la Capital de la República, el día seis de agosto, aun cuando no hubiese convocatoria" (CPE, Art. 46, núm. II). Sin embargo, en esta ocasión, la celebración presentó un carácter inaugural, de refundación estatal, no únicamente por el dato del primer presidente indígena, sino debido a que el mismo día en la misma ciudad (donde se había firmado el Acta de la Independencia en 1825), se instalaba oficialmente la Asamblea Constituyente que

iba a elaborar la nueva Carta Magna, con la importante participación de representantes campesinos e indígenas, actores tradicionalmente excluidos. La fiesta en Sucre adquirió entonces un carácter fundacional altamente simbólico, con el protagonismo de las delegaciones de indígenas campesinos y la presencia de altas autoridades y personalidades, lo que se profundizó con la inusual y multitudinaria participación de esos actores en la Parada Militar del 7 de agosto.

En 2007, el ambiente no fue el mismo; Sucre se convirtió en escenario de demandas a la administración del Gobierno central, los desfiles fueron la palestra que ciertos sectores sucrenses utilizaron para exigir la "capitalía plena" (cabe recordar que si bien Sucre es la capital de Bolivia desde 1839, La Paz es la sede de gobierno desde 1899) y lanzar críticas a Evo Morales y el proceso en marcha. Ese clima de conflictos subió de tono en 2008 y Sucre dejó de ser el espacio de celebración oficial, pues el Presidente y el Vicepresidente decidieron no participar de las ceremonias preparadas por la autoridad departamental —opositora al Gobierno—, la que exigía que el Presidente se disculpara del departamento de Chuquisaca por los conflictos ocurridos en La Calancha, en noviembre de 2007, durante la Asamblea Constituyente y que dejó muertos y heridos.

A partir de ese acontecimiento se puede percibir dos aspectos relevantes que han sido una constante en los festejos patrios del 6 de agosto: a) El escenario de la celebración oficial se ha tornado en un objeto de disputa política y simbólica y b) como dispositivo discursivo, esa fiesta asumió un carácter itinerante, es decir se celebra en varias ciudades del país, denotando simbólicamente una ocupación territorial del Estado Plurinacional. Esta última posibilidad está contemplada en el artículo 155 de la Constitución Política del Estado, el que sostiene: "La Asamblea Legislativa Plurinacional inaugurará sus sesiones el 6 de Agosto en la Capital de Bolivia, salvo convocatoria expresa de su Presidenta o Presidente".

Desde una mirada de lo simbólico, las victorias consecutivas del MAS a nivel del Gobierno central: el Revocatorio (2008), la aprobación del texto constitucional (enero de 2009) y la reelección de los mandatarios (diciembre de 2009), consolidaron la reconfiguración del escenario festivo. Por ejemplo, el primer año que se celebró el

6 de agosto como Estado Plurinacional (2009), el Gobierno central recuperó simbólicamente para sí la ciudad de Sucre, escenario principal de los festejos. Igual sucedió con la celebración de 2010 en Santa Cruz de la Sierra, aunque en esa ocasión se presentaron algunos hechos disonantes, como la resistencia del Gobernador y los líderes cívicos cruceños a izar la *wiphala*, hoy símbolo del Estado Plurinacional junto a la tricolor nacional, parte de la alegoría de los actos cívicos que acompañan la sesión de honor de la Asamblea Legislativa Plurinacional.



Parada Militar Indígena Oruro 2012. Fuente: Archivo fotográfico del Ministerio de Comunicación.

La participación indígena campesina es, sin duda, la constante y el elemento más importante en la política festiva del Estado Plurinacional. Ese rasgo se verifica tanto en los actos masivos, como desfiles, serenatas y otros, y también en la reconstrucción de la memoria histórica; sin que ello signifique necesariamente que los personajes tradicionales, como Simón Bolívar, Antonio José de Sucre y Andrés de Santa Cruz pierdan la centralidad; por el contrario, ellos son los protagonistas simbólicos de los actos rituales de las fiestas patrias, a quienes se rinde homenaje y se dedica diferentes actos y honores.

Una foto periodística del 6 de agosto, a propósito de un desfile patriótico en la plaza Murillo de La Paz, muestra los retratos tanto de Bolívar como de Sucre en el centro de la fachada principal del Palacio de Gobierno, flanqueados por *wiphalas* y héroes y heroínas indígenas. Esa "centralidad" de los "padres de la República" tiene un efecto simbólico muy significativo, ya que connota, hilando fino, la persistencia de aquel imaginario republicano, el que intacto está presente en el discurso estatal. Otro episodio que ilustra el uso alegórico de Bolívar como ícono republicano y "padre de la patria" es aquel en que el presidente Evo Morales, en la víspera del 6 de agosto de 2013, en un acto inédito que emula la acción del venezolano en el Alto Perú, ascendió a un sector del Cerro Rico de Potosí para leer la "Proclama del Libertador Simón Bolívar", la que aborda la liberación de los países que estuvieron bajo el dominio español. En aquel evento, el Presidente fue elocuente:

> Lo que nunca debemos olvidar es el legado de Simón Bolívar, de una lucha antiimperialista, la que nuevamente retomamos como justo homenaje a nuestros antepasados, a los próceres de la liberación, a los guerrilleros de la independencia, a hombres y mujeres con muchos principios que soportaron a gobiernos liberales, a las dictaduras militares (*La Razón*, 06.08.2013).

En el Estado Plurinacional, gran parte del programa del 6 de agosto se ha mantenido casi inamovible desde el siglo pasado, incluyendo el *Te Deum* que no ha podido ser excluido a pesar de ser un Estado laico, las ofrendas y ceremonias en honor de los máximos héroes republicanos, Bolívar y Sucre, entre otros, los que siguen siendo centrales ante la ausencia de héroes y heroínas propios del Estado Plurinacional. Al respecto, una nota periodística sobre celebración de 2012, en Oruro, da cuenta del carácter republicano e itinerante de esta fiesta cívica matizada por la presencia indígena en la Parada Militar.

> Ya está en marcha la preparación de los actos programados para el 6 de agosto. A las 6.30 está programada la iza de la bandera, posteriormente va a realizarse la ofrenda floral en el monumento a Simón Bolívar. La ceremonia interreligiosa se desarrollará en la plaza 10 de Febrero y aproximadamente a las 11.00 se instalará la solemne sesión de la Asamblea Plurinacional. La parada militar indígena, que se realizará el 7 de agosto, también será en Oruro. En 2011, la celebración

de la Independencia fue en Sucre y el acto de homenaje a las Fuerzas Armadas fue en Tarija (*La Razón*, 13.06.2012).

En el primer Gobierno de Evo Morales y luego, con la implementación constitucional del Estado Plurinacional, la Parada Militar se ha convertido en un espacio festivo itinerante, cuyo carácter ha dejado de ser estrictamente castrense, pues sus protagonistas más sobresalientes son las delegaciones de organizaciones indígenas campesinas. Este tipo de acto comenzó en 2006 en Sucre, con la llegada de distintos grupos indígenas no sólo de Bolivia, sino también de otros países para expresar su apoyo al Gobierno; luego, debido en parte a los problemas políticos con las autoridades chuquisaqueñas, se decidió restar importancia al escenario de la capital y llevar los festejos a otras zonas del territorio: Santa Cruz en 2007, Cochabamba en 2008, Oruro en 2009, Pando en 2010, Tarija en 2011, Trinidad en 2012 y Potosí en 2013.

La inédita Parada Cívica Militar en Santa Cruz sirvió como dispositivo ideológico de recomposición de la correlación de fuerzas políticas. Esto se hizo mediante la ocupación simbólica de espacios locales por parte del partido gobernante, en desmedro de las élites regionales opositoras que conformaban la denominada 'media luna' (Santa Cruz, Beni, Pando y Tarija), lo que representó simbólicamente la derrota política de éstas. Sin embargo, esa celebración sirvió también para los fines de legitimación de un orden estatal que ha incluido a sectores indígenas campesinos como actores importantes, pues está orientada a reforzar los vínculos entre la sociedad y el Estado a partir de la participación directa de los grupos sociales afines al Gobierno central en los actos públicos oficiales, en los que se usa el origen indígena del Presidente como elemento simbólico fundamental para la articulación del sentimiento de pertenencia con la identidad étnica[41].

41 De esta manera, por ejemplo, en 2010 el Presidente sostuvo: "Tenían que pasar 185 años para que se pueda realizar una parada militar en su aniversario acá en Pando, que tiene historia, creado por un militar patriota, por un militar socialista, nacionalista como es el coronel Germán Busch el año 1937 (...) por eso quiero decirles a las Fuerzas Armadas que nuestros pueblos, nuestros líderes, nuestros próceres de la Revolución desde hace 500 años han sido antiimperialistas, es decir, siempre defendieron la dignidad y la soberanía y todas las estructuras del Estado, todas las instituciones del Estado. Si éste es el mejor mensaje que nos

En el contexto de la Parada Cívica Militar se despliega un repertorio simbólico propio del Estado Plurinacional, el que presenta una imagen de identificación social y étnica. Uno de esos símbolos, y que alude a un sentido "revolucionario", es usado por las delegaciones campesinas indígenas cuando hacen su paso frente al palco oficial donde se encuentran las autoridades: la mano derecha en el pecho y la mano izquierda levantada en puño, el mismo que se estila como nueva forma de cantar el Himno Nacional[42].

En suma, las celebraciones cívicas del Estado Plurinacional mantienen una lógica predominantemente republicana y nacionalista, matizada por la incorporación de alegorías indígenas que aluden a procesos de descolonización, con lo que se expresa una coexistencia de imaginarios en el nuevo orden simbólico, aunque no de manera horizontal.

### 3.2. Bicentenarios locales en el naciente Estado Plurinacional

Todo proceso de refundación estatal implica una refundación de lo simbólico. Esta tarea debe apuntar a la edificación o recuperación de mitos de origen, a la par de héroes y/o heroínas afines al orden estatal en ciernes. Al igual que sucede con otras celebraciones cívicas, los Bicentenarios, como expone Pierre Nora (1984), son *conmemoraciones forjadoras de identidad* que operan como una estrategia discursiva vinculada a la representación de la historia y sus sentidos en la actualidad. A partir de ellos se busca, como explica Reinaldo Rojas (2011), comprender el devenir de una nación a través de la imagen que ella misma se ha hecho en el escenario de la historia.

---

dejaron nuestros antepasados indígenas, mestizos, criollos inclusive en algún tiempo, intelectuales, profesionales, militares, patriotas, ¿por qué no asumir ahora esa responsabilidad de manera institucional?" (*Cambio*, 08.08.2010).

42 En ocasión de celebrar el día del Himno Nacional, una nota periodística dice: "El presidente Evo Morales revistió de un nuevo simbolismo a la entonación del himno, levantando el puño izquierdo cada vez que suenan estas notas sagradas, una costumbre que ha sido adoptada para todos los actos públicos que se realizan. Además, el himno, al ser un símbolo patrio, es un documento valioso para la historia nacional, por lo que su partitura original, escrita y rubricada por Benedetto Vincentti, es custodiada por la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional (*Cambio*, 18.11.2013).

¿Cuál es la relevancia de estudiar los Bicentenarios regionales en el horizonte de la construcción simbólica del Estado Plurinacional? El propósito del presente acápite es desentrañar aquella construcción discursiva / simbólica desplegada durante la celebración de los Bicentenarios departamentales (Chuquisaca, La Paz y Cochabamba[43]) desde la institucionalidad estatal. Se indaga en la forma en que contribuyen a sostener cultural e ideológicamente el sentido del Estado Plurinacional a partir de una recreación del pasado y, al mismo tiempo, de su proyección en el horizonte.

Bolivia va a conmemorar el Bicentenario de su Independencia nacional en 2025, para lo cual, entre otras cosas, el Gobierno de Evo Morales ha diseñado la denominada *Agenda Patriótica*. Pero, entre los años 2009 y 2010 se celebraron ya diversos Bicentenarios regionales, como los de Chuquisaca y La Paz, en recuerdo de los movimientos que signaron el curso de las luchas independentistas en América Latina. En Bolivia, más que en ningún otro país del continente, esas conmemoraciones en las ciudades más importantes (La Paz, Sucre, Cochabamba, Santa Cruz y Potosí) fueron objeto de una controversia, no únicamente por la complejidad sociohistórica que proviene del mismo proceso independentista, sino porque coincidieron con una coyuntura política caracterizada por la polarización de las relaciones sociopolíticas, merced a las transformaciones estatales[44]. En realidad, los Bicentenarios coincidieron con el inicio constitucional del Estado Plurinacional.

Ahora bien, esta coyuntura colocó también en la agenda de la lucha política un contenido simbólico articulado con las narrativas históricas emergentes en el contexto de la apoteosis de los

43 Se seleccionaron estos casos por ser las primeras regiones que celebraron el Bicentenario independentista.

44 Esta polarización tiene diferentes aristas. Una de ellas está vinculada con un profundo antagonismo político, cuyo efecto principal fue la yuxtaposición y la concentración en dos puntos fijos de las fracturas estructurales e históricas de la sociedad boliviana, entre ellas, el clivaje étnicocultural y socioeconómico. La otra arista se relaciona con oposiciones regionales y territoriales (oriente / occidente, campo / ciudad) (EPRI, 2008). En rigor, tanto el clivaje étnico como el regional se constituyeron en factores decisivos para que las celebraciones locales o departamentales sean un *pretexto cívico* para que la polarización encuentre un otro escenario de disputa, esta vez simbólica.

Bicentenarios locales, ya que puso de manifiesto la presencia de dos proyectos históricos mutuamente excluyentes: el indígena de 1780-1782 y el republicano criollo que se impuso finalmente a los españoles y que marcó la conclusión del orden colonial en América Latina, particularmente en Bolivia. Dicho en otros términos, a partir del Estado Plurinacional se establecen nuevos marcos interpretativos para repensar la historia y la misma memoria colectiva. Por lo tanto, las distintas narrativas en torno de los Bicentenarios entraron en colisión. La contradicción entre estos dos proyectos emancipatorios reforzó la polarización sociopolítica precedente a la constitucionalización del nuevo orden estatal y marcó inexorablemente las diferentes agendas y narrativas conmemorativas diseñadas, tanto desde el Gobierno nacional, como de los Gobiernos departamentales.

La historia es un espejo trizado en el que los retazos son sometidos a varias articulaciones y, especialmente, a distintas e incluso contradictorias interpretaciones. La tarea de "retomar el pasado" conlleva, por cierto, revelar "lecturas diversas" que derivan en procesos de exaltación o, por el contrario, de invisibilización de los sujetos protagonistas de los hechos históricos. Es decir, la cimentación de una determinada historia implica procesos de representación, articulados éstos a la construcción de (nuevos) imaginarios, particularmente en aquellos momentos decisivos para la formación de las (nuevas) nociones de comunidad, de nación.

Desde una mirada retrospectiva, el entusiasmo de la historiografía "dominante" ("oficial", dirían otros) descansó en una narrativa mestiza que resaltó episodios históricos con sus respectivos actores, con lo que produjo y, a la vez, negó los otros hechos históricos y, sobre todo, a sus protagonistas. Este último aspecto se plasmó a través de *dispositivos de olvido* (Mannheim, 1989) que muchas veces mermaron o silenciaron el protagonismo, la participación y/o aporte de determinados sujetos sociales a una establecida causa sociopolítica. Esta lógica de negación de la historia subalterna fue, por ejemplo, una estrategia recurrente por parte de la historiografía criolla/mestiza, en América Latina, particularmente respecto de las luchas anticoloniales de los afros y los indígenas.

La elección de Evo Morales, en tanto primer presidente de Bolivia de origen indígena, trastocó profundamente la relación entre el Estado y la sociedad, establecida a partir de la matriz colonial (Walsh, 2007). De ahí que, en lo simbólico, apareció una narrativa articulada a procesos de descolonización de la propia historia, algo que se manifestó durante la celebración de los Bicentenarios. Es decir que la transformación social esgrimida en el discurso de la *revolución democrática y cultural* emprendida en el Gobierno de Morales, de "base indígena", reactivó algunos temores de los sectores criollos/mestizos urbanos por la presencia indígena en el campo político (Walsh, 2009).

Si bien estaba proyectado que las distintas celebraciones de los Bicentenarios alcanzasen una coordinación, y para ello se conformó un Comité[45] de nivel nacional[46]; la polarización produjo un resquebrajamiento de ese propósito inicial. Así, por ejemplo, en Chuquisaca, la conmemoración coincidió con un momento altamente conflictivo

45 En el Informe Operativo de la Dirección Ejecutiva del Comité Nacional de Conmemoración del Bicentenario del Primer Grito Libertario en América del 25 de Mayo de 1809 se dejó asentado que, en la perspectiva de celebrar un acontecimiento histórico de trascendencia, no sólo nacional sino continental, el Gobierno nacional, instituciones y la sociedad boliviana en su conjunto decidieron preparar adecuadamente el camino. En este marco, el Honorable Congreso Nacional sancionó la Ley 2501, el 5 de agosto de 2003, para crear el Comité, institución de carácter autónomo y con vigencia entre el 6 de agosto de 2003 y el 30 de mayo de 2009 (Entrevista con Alex Ayllón, 30.07.2013).

46 Alex Ayllón cuenta que para la celebración del 25 de mayo, un primer quiebre fundamental fue la adhesión de Evo Morales, pues la comisión antes estaba compuesta por algunos gestores culturales de Sucre, era muy local, "y eso tenía que ser cambiado de alguna manera, porque lo que se quería desde el Gobierno, desde el Estado, era recuperar las varias voces silenciadas históricamente, es decir, que la fecha sea vista no solamente como una reivindicación chuquisaqueña, sucrense, criolla, mestiza; entonces se propuso celebrar la historia de horizonte largo, de resistencia de los pueblos indígenas contra la colonia para llegar a las revoluciones que dan origen a la repúblicas poscoloniales". Esto "se plasmó en un plan operativo que incluyó lo intercultural como base fuerte de las celebraciones a nivel nacional y continental, pero además en una comisión de carácter nacional, pues el plan contemplaba que la celebración se lleve adelante en todos los departamentos, para lo cual se crearon comisiones en cada uno de ellos. Llegamos a tener varias reuniones con representantes de La Paz, con Jimmy Iturri, que era el encargado en ese entonces para la celebración conjunta" (*Ibíd.*).

debido las secuelas de la disputa por la sede de gobierno entre las ciudades de La Paz y Sucre, lo que provocó que el festejo se dividiera en dos: uno organizado por las autoridades locales, en el que se priorizó a los héroes criollos / mestizos de la lucha independista, y el impulsado por el Gobierno, que se desarrolló en la zona de El Villar, y que destacó la presencia indígena en la liberación del yugo español, evento calificado por determinados intelectuales locales como una celebración "mezquina"[47].

> El momento de ruptura se da fundamentalmente debido a la disputa por la capitalía y es la que rompe la celebración. La Vicepresidencia, y de hecho todo el Gobierno central, por un lado, y por el otro, todas las instituciones locales haciendo resistencia. Hubo varios intentos de aproximación, inclusive llegamos a reunimos en la Vicepresidencia con Álvaro García Linera y algunos ministros y con los perdedores del conflicto, para el caso, gente de la Alcaldía de Sucre y de la Gobernación chuquisaqueña; pero la confrontación no pudo salvarse. El Gobierno dejó la comisión, pues tenía otra línea de trabajo que al final se resolvió con una celebración en Tomina (localidad rural de Chuquisaca), a la que se trató de darle un carácter internacional (Entrevista con Alex Ayllón, 30.07.2013).

El columnista Gastón Solares, presidente de la Sociedad Geográfica y de Historia de Sucre, escribió en su momento:

> Debido a las deterioradas relaciones entre el Gobierno y la región donde nació la Patria, el Presidente ha decidido organizar un festejo paralelo en El Villar, al que se lo ha denominado Acto de Estado, de manera que será esa localidad chuquisaqueña la sede de los actos centrales, incluyendo la entrega de la moneda conmemorativa, iniciativa de la Universidad de San Francisco Xavier. Se ha anunciado, además, que las unidades de las Fuerzas Armadas acantonadas en la Capital

47 Según Gastón Solares, "el acto alternativo del Bicentenario es el colmo de la mezquindad. El Villar, población chuquisaqueña, no tuvo nada que ver con el 25 de mayo. Según el Diccionario Geográfico del Departamento de Chuquisaca, publicado en 1903: 'Durante la guerra de la independencia, especialmente en 1814, este pueblo (El Villar) sirvió de constante refugio y lugar de reunión a los patriotas Padilla, Suárez y Umaña' (p.355). Es decir, el Villar fue ciertamente un escenario pasajero para algunas figuras de la lucha por la emancipación, pero cinco años después del 25 de mayo de 1809'" (2009: 8).

> de la República, participarán de ese acto ya que prensa informa sobre la prohibición que tienen de hacerlo en el desfile del 25 de mayo que se llevará a cabo, como corresponde, frente a la histórica Casa de la Libertad, donde se firmó el Acta de Independencia de Bolivia (2009: 4).

El Bicentenario chuquisaqueño fue teñido por alegorías épicas y la radicalización de identidades no sólo locales/regionales, sino también étnicas, con lo que se transformó en un espacio o escenario simbólico de las luchas políticas en curso. En ese sentido, sirvió para agudizar las diferencias sociales, culturales y políticas, recordar viejas heridas y restregarlas mutuamente, y no así para inaugurar un debate y una reflexión crítica sobre el verdadero legado de los 200 años, fundamentalmente en tiempos de la *plurinacionalidad* y en la perspectiva de construir un futuro diverso con el nuevo horizonte estatal.

La coyuntura política en La Paz, que signó la celebración del Bicentenario local, se caracterizó por una correlación de fuerzas políticas que giraba predominantemente alrededor de la alianza entre el MAS y el Movimiento Sin Miedo (MSM), lo que posibilitó que los festejos sigan una agenda común. Al respecto, el coordinador de las celebraciones paceñas y miembro del MSM, Pedro Susz, dice:

> En 2009, año de los festejos bicentenarios, teníamos una alianza política con el Gobierno. Así que trabajamos de manera armónica; de hecho, fue iniciativa del Ejecutivo central que llegaran presidentes de varios países latinoamericanos para el 16 de julio. E igual pasó con la Prefectura [hoy Gobernación]. En aquel momento no hubo, políticamente hablando, diferencia de visión ni conflicto, por lo menos manifiesto, con el Gobierno (Entrevista con Pedro Susz, 15.11.2013).

Esa alianza partidaria/coyuntural (MAS-MSM) hizo posible —luego, con la ruptura política afloraron las diferencias entre esas estructuras partidarias traducidas también en una diputa simbólica por el sentido del pasado y sus héroes[48]— que la celebración del

48 Una nota periodística sobre la celebración del 16 de julio en 2013 recoge el debate entre el vicepresidente Álvaro García Linera y el alcalde de La Paz, Luis Revilla, sobre quiénes "realmente" merecen un reconocimiento por la gesta de la independencia en Bolivia: "La discrepancia nació luego de que Revilla

Bicentenario paceño tuviese "una visión mucho más amplia de aquella tradicionalista, esgrimida por varias organizaciones cívicas paceñas e inclusive por historiadores, que giraba en torno de la narrativa cívica criolla" (*Ibíd.*). En todo caso, la disputa por el "sentido de la historia" se gestó entre sectores de historiadores tradicionalistas vinculados con la rememoración de, por ejemplo, la centralidad de Pedro Domingo Murillo, héroe mestizo de las luchas independistas en La Paz en 1809, y sectores vinculados con la recuperación para la memoria histórica de las luchas indígenas anticoloniales de 1781, que realzan la figura de líder aymara Túpac Katari. El Comité Organizador intentó tener una visión más amplia y abarcadora:

> Lo que hicimos fue incorporar en la agenda del Bicentenario la discusión como tal. Porque la visión tradicionalista de las instituciones cívicas y otras nunca reconoció que 1781 es el fermento de 1809, y nosotros intentamos hacer todo un trabajo para romper esa especie de compartimentación temporal histórica, para señalar que 1809 no hubiera sido posible sin 1781; pero que al mismo tiempo ese reconocimiento debía llevarnos a plantear frontalmente el conflicto irresuelto, porque no es que 1809 absorbió a 1781, sino que quedaron muchas cosas pendientes, y por eso el proceso de construcción permanente. Sin embargo, no fue fácil discutir con los historiadores y las visiones tradicionales de las instituciones cívicas esto de la presencia de lo indígena como fermento de este *fuego que no se apaga* (*Ibíd.*).

La celebración del Bicentenario paceño, marcada por el nacimiento del Estado Plurinacional y, por lo tanto, por la centralidad indígena en el espacio discursivo estatal, irrumpió como una necesidad por rescatar

pidiera a las autoridades gubernamentales, en la sesión de honor que se realizó el 16 de julio en el Teatro Municipal, no restar méritos a los protomártires de la independencia como Pedro Domingo Murillo. 'El Alcalde tiene un pensamiento colonial', afirmó García Linera, al explicar que Murillo, entre otros, llegó a Charcas (hoy Bolivia) sólo para completar la lucha contra el colonialismo iniciado por líderes indígenas como Bartolina Sisa, Túpac Katari y Túpac Amaru. "No hay una pollera ni un poncho en los muros de los notables, eso es discriminación del colonialismo interno", reprochó. En respuesta, Revilla dijo que "no le ha dicho colonialista al Alcalde sino a (Pedro Domingo) Murillo, quien dio su vida en contra de la corona española. Esta lógica de decir que los indígenas son los buenos y los mestizos son malos tiene que acabarse de una vez. No hay ni santos ni demonios entre los indígenas ni santos ni demonios entre los mestizos" (*Página Siete*, 18.07.2013).

aquel pasado de luchas indígenas que precedieron a lucha independentista encabezada por los criollos al despuntar el siglo XIX. Según dice Gustavo Rodríguez, "no cabe tampoco la negación etnicista de que en 1809, 1810 y 1825 se produjeron acontecimientos capitulares que dieron pie a las instituciones republicanas necesarias para la construcción de la ciudadanía pluralista. Negar parte de esta historia es negar el derecho de gran parte de la población boliviana criolla y mestiza a su pasado (que no es sino otra manera de excluirlas del diseño del cuerpo social). Quienes no están en la historia, no pertenecen a la nación en ciernes" (2009: 4). En rigor, la estrategia de recuperación de las luchas indígenas en el contexto de la celebración bicentenaria paceña se basó en la recurrencia discursiva de una idea: que la resistencia de los indios en 1781 abrió la lucha por la independencia, y luego, con un juego asociativo, se la vinculó con la construcción del Estado Plurinacional, otorgando a los indígenas el carácter de hacedores de procesos históricos como el que se ilustra, por ejemplo, en el reportaje del periódico oficialista Cambio, titulado *Lo indio: lo anticolonial y antiimperialista*:

> El sentimiento indígena tiene modulación propia. Su presencia en la historia contemporánea irrumpió en una ofensiva definitiva apenas iniciado el siglo XXI y marcó el rumbo de las luchas sociales en Bolivia, desde La Paz. Irradió un profundo sentimiento liberador tras un profundo proceso de articulación de una nueva conciencia comunitaria surgida a partir de su propia experiencia de lucha. Las rebeliones indígenas de más de 200 años fueron la inspiración. Túpac Katari, Bartolina Sisa (1871) son el referente para esa articulación y desarrollo de un pensamiento anticolonial y antimperialista. Los rostros aymara y quechua dejaron de ser un asunto anecdótico en una sociedad de profundas raíces indias para convertirse en la vanguardia del proceso de cambio que hoy muestra a los insurrectos en el poder o al menos en ese proceso que es esencial. La premonitoria frase que se le atribuye a Katari —'volveremos y seré millones'— cobra hoy una dimensión inconmensurable a la hora del recuento de las luchas sociales que impulsaron a los indios desde las diferentes provincias y comunidades del departamento de La Paz" (Ramiro Ramírez, en *Cambio*, 2009: 12).

En esta misma lógica de recuperación de las diversas narrativas históricas se fue pensando, desde la Alcaldía de Cochabamba, el Bicentenario local; sin embargo, divergencias políticas frustraron el proyecto:

> Había dos momentos independentistas, a momentos contrapuestos; uno, el proceso de rebelión indígena de 1781, para realzar el cual estábamos trabajando, y otro, el proceso criollo de 1810 en adelante. Yo planteaba que se recuperen y posicionen ambas, con sus héroes y heroínas, y así se preveía en la agenda; pero la Gobernación [perteneciente al MAS], paradójicamente tomó otro rumbo" (Entrevista con Gustavo Rodríguez, 22.11.2013).

Ese espíritu inicial, descrito por Rodríguez, se refleja en una nota periodística:

> El Bicentenario es también tiempo de recuperar en su cabal significación la contribución de Cochabamba al proceso emancipador, a la luz de su valeroso y determinante rol protagónico en las guerras de la independencia, así como para reconocer las diferentes vertientes que han aportado al proceso de luchas coloniales: los levantamientos, las sublevaciones indígenas y mestizas como la de Alejo Calatayud y Martín Uchu, las bizarras tropas vallunas de Esteban Arce y Francisco de Rivero, la historicidad de las mujeres de la Coronilla o del Tambor Vargas" (*Opinión*, 05.01.2010).

El festejo, en definitiva, se caracterizó por la reiteración de los imaginarios criollos y mestizos que marcaron el devenir de la historiografía local y esta misma tendencia se mantuvo intacta más adelante, en 2012, durante la conmemoración del Bicentenario de las Heroínas de la Coronilla. Al respecto, Rodríguez argumentó: "El programa del Bicentenario es una repetición de la celebración de 1910 [festejaron algunos, la clase más acomodada, que no incluyó al resto de la población], sólo que con más luces, fuegos y música" (*Los Tiempos*, 06.05.2010).

Desde la intervención estatal, es decir los Gobiernos central, local y departamental oficialistas, la agenda del Bicentenario estuvo predominantemente anclada en la visión republicana[49]. Se produjo,

49 En esta celebración se enfrentan dos visiones contrapuestas del Bicentenario. Sobre este punto, Rodríguez manifestó: "Hubo dos proyectos mutuamente excluyentes, el indígena de 1780-1782, y el republicano criollo de 1810-1825 que se impuso sobre españoles e indígenas, a quienes no se incluyó en el diseño de la república. La exclusión banalizó su presencia en la historia, lo que en mi criterio se mantiene en el programa presentado" (*Los Tiempos*, 06.05.2010).

por tanto, una pugna simbólica por la (re) apropiación de héroes y heroínas. Así, por ejemplo, mientras la visión oficialista reforzaba la narrativa mestiza alrededor de las figuras de Esteban Arce y Alejo Calatayud, tradicionalmente considerados como los héroes de la lucha independista, aparecieron otras defendidas por sectores muy distintos: la del líder indígena Martín Uchu y la del criollo Francisco del Rivero reivindicado por sectores elitistas, como el Club Social que inclusive donó una estatua en su homenaje. En todo caso, la alusión a Rivero como líder de la rebelión de 1810 sólo reactualizó un debate de larga data en la historiografía cochabambina para definir quién fue el verdadero líder de esa sublevación: Arce o Rivero[50]. Al respecto, Rodríguez considera que "no es casual que en Cochabamba se entronizara a Esteban Arce, propietario mestizo, en detrimento de Francisco del Rivero, de ascendencia española" (2009: 4). Empero, esa confrontación de narrativas aparentemente contradictorias se libró en los mismos contornos de aquel *orden del discurso* (Foucault, 1980) que buscaba el reconocimiento del criollo como hacedor de la emancipación.

En suma, las agendas de las celebraciones de los Bicentenarios de Chuquisaca, La Paz y Cochabamba develaron que hay dos proyectos de sociedad en disputa y que tales escenarios forman parte de una

50 Sobre este debate, un descendiente de Esteban Arce, Edmundo Arce, dijo: "Hemos sido ingratamente sorprendidos algunos de los descendientes del caudillo de los Valles, vencedor en los campos de Aroma, el General en Jefe Don Esteban Arce. En la inauguración del monumento del Brigadier Don Francisco del Rivero, se realizaron algunas afirmaciones, como que en su momento, junto a Esteban Arce, aquél dirigiera la acción Revolucionaria Patriótica la madrugada del 14 de septiembre de 1810, y el cabildo lo eligiera por 'Aclamación Universal' Gobernador Intendente y Capitán General de la Intendencia de Cochabamba y sus provincias, cabildo que eligió también a Esteban Arce como Capitán Comandante General del Regimiento provincial de la Caballería con mando absoluto sobre las tropas insurgentes de Cochabamba. De esa manera el cabildo, encomendó a dos cochabambinos más ilustres de aquella época para dirigir la lucha por la independencia, formando parte de la junta de guerra y gobierno. El acto inaugural del descubrimiento de la estatua el 28 de abril en el espíritu de los discursos y las publicaciones de la prensa, ha sido tomado como un pretexto para revivir una vieja polémica de rivalidades históricas entre los héroes principales de Cochabamba, que ya había sido superada a fines del siglo XIX" (*Opinión*, 15.05.2010).

pugna por el control de sentidos que forman parte del proceso de construcción del orden simbólico del Estado Plurinacional. La puesta en escena de tales narrativas históricas, tanto la mestiza/criolla como la indígena, visibilizó aquellas confrontaciones sobre la descolonización que, por una parte, tiende a posicionar al indígena como el agente de tal horizonte, en oposición al mestizo y/o al criollo que reproducirían la dinámica modernizante y colonizadora. Muchas veces, sin embargo, como ocurrió en el caso cochabambino, el discurso fue variando según los avatares y la lógica de la narrativa mestiza, intacta en todo caso en el imaginario local, lo que devela las propias contradicciones de buscar una articulación entre las diferentes visiones del pasado y su relevancia actual.

Las contradicciones, además, se reflejan en la lógica misma de los operadores del Estado Plurinacional, ya que tal visión tiene, evidentemente, como una de las consecuencias, la lectura sobre el pasado: afloró así, con mayor intensidad, la búsqueda de "sus" propias narrativas sobre "sus" propias historias y "sus" propios héroes. El indígena, que se ubica en el centro de las configuraciones estatales, y el mestizo que se antepone al otro por la reproducción del discurso en el que éste es el eje articulador de la identidad nacional.

Excepto por el caso paceño, los Bicentenarios, más que buscar puntos de articulación fueron espacios de disputa política, en la que las diferentes narrativas históricas se confrontaron para convertirse en argumentaciones de las propias visiones ideológicas, con lo que se impidió el diálogo historiográfico. Un diálogo necesario en una sociedad que, como la boliviana, históricamente ha estado marcada por la ausencia de una acción comunicativa (Habermas, 1987) entre los diferentes segmentos de la sociedad, lo que ha derivado en procesos sociales altamente conflictivos y en un desencuentro que ha imposibilitado limar aquellas asperezas de la historia, con una secuela evidente en el tejido social.

## 4. Ancestralidad andina y discursividad estatal

### 4.1. Tiwanaku: el origen mítico y la posesión ancestral presidencial

Desde el punto de vista simbólico, la llegada de Evo Morales a la Presidencia de Bolivia constituye un hito para el mundo indígena. En la mayoría de la población, portadora de diferentes cosmovisiones y temporalidades, los elementos medulares de su universo simbólico/cultural se han mantenido sólidos a pesar de procesos de exclusión o de extirpación de sus prácticas culturales. Con ese antecedente, el arribo de los indígenas al poder como hacedores del nuevo Estado Plurinacional ha significado deconstruir un *tiempo histórico* desfavorable para reinstaurar un *tiempo mítico* conectado con un *tiempo-ahora* (Sanjinés, 2009), a la vez secular y "encantado" o sobrenatural (Albó, 2009). De allí que la noción de *pacha*, como se explica en este estudio, que es "tiempo y espacio" y que según Xavier Albó (*Ibíd.)* se condensa en el *hic et nunc* (aquí y ahora), se erigiera no sólo como una posibilidad política, sino mística, sobre todo, para revertir la linealidad temporal del tiempo histórico tanto del Estado del 52 como del propio Estado Republicano. En otras palabras, el Estado Plurinacional se asienta en el universo simbólico andino y, más específicamente, en una visión aymara del pasado que procede a reinventar los "lugares de memoria" (Nora, 1984), para legitimar el nuevo orden social a partir de la articulación de un pasado milenario mítico con el presente.

Un primer aspecto, en esa vía, está referido al misticismo ancestral andino acerca de las celebraciones auspiciadas desde la institucionalidad estatal, que no solamente tiene su dimensión mitológica, ya que se estaría descendiendo a una lectura esencialista culturalista, sino que también se asocia con su nivel político, es decir, tales celebraciones operan como mecanismo de legitimación del nuevo orden estatal.

En el contexto cultural/espiritual, por ejemplo, destacan las posesiones de Morales, primero como presidente de la República de Bolivia (2005) y luego como el primer presidente del Estado Plurinacional (2009). Ambas ceremonias de carácter ancestral, previas a las formales, alcanzaron ribetes míticos que aluden a un

pasado milenario para ubicar en éste la génesis de legitimación originaria estatal. No es casualidad, por lo tanto, la implementación de tales ceremonias presidenciales en la población andina y mítica de Tiwanaku. Catherine Walsh describió la primera posesión de esta manera:

> El sonido de los *pututus* —un instrumento de viento tradicionalmente usado para llamar los pueblos aymaras a la rebelión— y los gritos *¡Jallo Evo! ¡Jallo Evo!* resonó en el Templo de *Kalasasaya* el día 21 de enero del 2006, donde más de 20.000 personas se juntaron para presenciar la llegada al poder del primer presidente indígena en las Américas, Evo Morales. Descalzo como señal de respeto a la *Pachamama* y vestido en una túnica ceremonial ancestral usada hace más de 10 siglos por los curas del Sol de la cultura *tiwanakota*, la investidura de Morales fue parte de un rito antiguo no utilizado en 700 años, en el cual cuatro *amautas* invocaron la protección de los ancestros, nombrándole jefe máximo de los pueblos indígenas de la región andina y confiriéndole los poderes necesarios para gobernar Bolivia (2006: 27).



Segunda posesión ancestral de Evo Morales (2010) en Tiwanaku. Fuente: Ministerio de Comunicación.

La segunda posesión de Evo Morales, en enero de 2009, ya como presidente del Estado Plurinacional, tuvo las mismas características originarias de la primera. Así, por ejemplo, una foto periodística con el fondo de un monolito muestra a Morales vistiendo una indumentaria con figuras de la cultura tiwanakota[51] en el ingreso al templo de Kalasasaya, rodeado por amautas que le ungieron como líder espiritual y presidieron el ritual. El título de la nota publicada en primera plana reza: "Ritos andinos ungen el segundo período de Evo" (*Los Tiempos*, 22.02.2009).

> Previamente a la entrega del bastón de mando, Evo Morales fue igualmente bendecido y purificado por el consejo de amautas formado por cuatro hombres y cuatro mujeres que vistieron al Presidente con dicha indumentaria inspirada en la que lucían las autoridades tiwanakotas hace miles de años.
>
> En la ceremonia llevada a cabo en 2009 tras ese ritual, el Presidente acompañado de una 'yatiri'[52] o sacerdotisa de más de cien años

51 Según Inmaculada Matute, la indumentaria ancestral usada por Evo Morales tiene los siguientes significados:

- Chuku o bonete de cuatro puntas cosido con hilos trenzados a la izquierda y a la derecha, que simboliza la complementariedad de los opuestos. Las cuatro puntas representan a las territorialidades que convergen en el todo. En el centro hay dos símbolos de sol naciente de ocho puntas.
- Unku blanco de lana de llama con saltas negras y blancas en combinación con tonalidades de grises de acuerdo con el diseño.
- Mascai Pacha o Cetro: El mismo que utilizó en la primera gestión. Contiene los cuatro elementos importantes de mando: oro, plata, cobre y estaño.
- Huáscar Tata Umancha: La pechera o pectoral de oro que representa el vínculo con los ancestros.
- Pantalón elaborado con lana de llama, que para los indígenas simboliza la comunicación.
- Sandalias de cuero fabricadas con piel de cuello de llama que son para que "camine con sabiduría, para que no resbale, para que pise con mucho cuidado a la madre tierra" (2012: 3).

52 Anders Burman destaca la importancia del yatiri en el contexto de la emergencia del Estado Plurinacional: "El 12 de octubre del 2006, 514 años después del arribo de Cristóbal Colón, los *yatiris* aymaras —curanderos y sabios— encabezaron una marcha de activistas indígenas por las calles de La Paz, Bolivia. Su meta era la Plaza de los Héroes, donde se había preparado un escenario para que el gobierno de Evo Morales se dirigiera a la gente en un momento de tensión

recorrió los cuatro puntos cardinales de la pirámide de Akapana o 'montaña sagrada' para hacer sus peticiones. Según el ritual andino, en el oeste Morales agradeció los dones concedidos por la Pachamama o 'Madre Tierra', en el punto sur formuló peticiones para lograr una economía de 'reciprocidad', en el este solicitó a las deidades la unión de todos los pueblos, y en el norte demandó de los espíritus ancestrales conocimiento y sabiduría. Posteriormente pronunció un discurso utilizando por primera vez, además del castellano, el quechua y el aymara" (Matute, 2012: 3).

Jorge Komadina describió a su vez:

En enero de 2006, Evo Morales fue investido como presidente de la República de Bolivia en Tiwanaku. Los amautas aymaras oficiaron un rito cuidadosamente planificado. Evo habló con el dedo levantado ante la multitud que lo escuchaba, parado en medio de la Puerta del Sol, como una luz que llega providencialmente a la tierra. En enero de 2010, con algunas variantes, la ceremonia se repitió, los amautas se superaron a sí mismos: Evo fue nuevamente investido en el sitio sagrado, esta vez como presidente del Estado Plurinacional de Bolivia (2012: 2).

Estas normas reinventadas de protocolo y ceremonial, asociadas a la posesión presidencial de Evo Morales, son un signo inequívoco de los nuevos tiempos que trasciende la simple formalidad para adquirir un sentido más ancestral/cultural, y, por lo tanto, mítico.

---

nacional. Había rumores, incluso, de un golpe de estado. Bajo la lema 'De la resistencia al poder', un encuentro de pueblos indígenas patrocinado por el gobierno boliviano había reunido a delegaciones internacionales para talleres, seminarios y prácticas ceremoniales conjuntas durante cuatro días. La procesión por las calles de La Paz fue una de las partes más espectaculares del encuentro y en el centro de los acontecimientos estaban los *yatiris*. Humo de *insinsu* (incienso) y *kupala* (copal) subía de sus braseros mientras se movían por las calles. Cuando la procesión llegó a la plaza, los *yatiris* se alinearon en la primera fila ante el escenario. Sus movimientos eran seguidos por una muchedumbre de fotógrafos de prensa. La plaza pronto se llenó de gente. La emoción se intensificó y las *wiphalas* se elevaron cuando Evo Morales finalmente apareció en el escenario y se dirigió a la multitud. En su discurso, el Presidente dijo que para descolonizar a Bolivia 'asumimos una conducta, una conducta de seguir el camino de nuestros antepasados; decidimos hacer una revolución democrática-cultural'" (www. nuevomundo.revues.org/61331#ftn7).

Así se explica la significación de los rituales que envuelven a estas ceremonias, pues sirven como un nexo que articula los mitos con las prácticas sociales. Las relaciones entre el mito y el rito son tratadas por diversos autores[53] para explicitar las profundas imbricaciones que poseen entre sí en el caso de las celebraciones andinas y particularmente de las posesiones presidenciales ancestrales, ya que se invoca un pasado milenario cuyo sustento cultural, y en consecuencia ideológico, es la existencia precolonial como un argumento válido para articularlo con el presente. En este engranaje temporal es que el "pasado mítico" (Sanjinés, 2009) o el "tiempo de los dioses" (*Ibíd.*, 2005) adquiere el sentido de reconstitución de una nueva lógica estatal. Es decir, más allá de las formalidades de la lógica occidental, el mito y la utopía milenarista encuentran en esta ritualidad estatal su sentido político.

El "aura andina" que rodea las posesiones presidenciales ancestrales opera como un "rescoldo del pasado" (Sanjinés, 2009), no solamente para proporcionarle una legitimidad política, sino para "visibilizar" también aquello que estaba reprimido y silenciado por un dispositivo cultural que deviene de la colonia y que tiene su prolongación en el Estado Republicano y en el Estado Nación. Estas celebraciones ancestrales, por tanto, se convierten en un mecanismo de reapropiación simbólica, por ejemplo del sitio arqueológico de Tiwanaku que, en el curso del Estado del 52 había servido para la legitimación cultural e ideológica del mestizaje[54]. Si bien Tiwanaku

---

53 Véase Bronislaw Malinowski (1994: 107). También A. E. Jensen considera que "la íntima conexión entre el mito y el culto constituye una característica esencial de la mayoría de las formas primitivas de la religión" (1966: 54).

54 Eduardo Paz Gonzales explica: "El vínculo más claro entre las acciones de la revolución y el mestizaje se encuentra en el trabajo de reelaboración de los orígenes de la nación. Pablo Quisbert asevera que Carlos Ponce, a través del Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku, es el artífice de una lectura mestiza de Tiwanaku, en la que 'la arqueología se pone al servicio del nacionalismo revolucionario'. Tiwanaku en tanto gran civilización que es destruida antes de la colonia es presentada por Ponce como pasado adecuado de lo nacional que pretendidamente no puede ser reclamado por ninguna particularidad específica, por lo tanto respondería de mejor manera al ideal mestizo de sobreponerse a las diferencias. Sin embargo, es de notar que entre las relecturas históricas con propósitos políticos, fue la de los movimientos indigenistas la más efectiva en lo que respecta a la apropiación de Tiwanaku.

tiene diferentes interpretaciones, algunas referidas a que es la cultura madre de las civilizaciones americanas, otras a que es la capital de un antiguo imperio megalítico o de un gran imperio que se expandió por todos los Andes Centrales, aquella idea de que Tiwanaku es un lugar ceremonial donde convergían líderes religiosos para invocar a los dioses, es la que se usa ritualmente en el desarrollo de las ceremonias ancestrales presidenciales promovidas por el Estado Plurinacional (Entrevista con Walter Sánchez, 11.11.2013).

En efecto, desde las esferas estatales se confirma la idea de que Tiwanaku fue y es un gran santuario ceremonial:

> Se elige Tiwanaku porque es el proceso más antiguo, anterior al Tawantinsuyu. Tiwanaku ha abarcado de este a oeste, ha abarcado de costa a costa; es un punto de apoyo, el referente de una cultura que ha sabido articular diferentes naciones. Los aymaras sabemos esto porque en nuestra memoria histórica está claro que Tiwanaku era el centro ceremonial adonde acudían personas de diferentes pueblos, de diferentes naciones, el punto referencial muy sagrado. Por eso se lo elige como referente del inicio de un nuevo tiempo: como un Pachakuti (Entrevista con Fernando Huanacuni, 13.11.2011).

Tiwanaku se erige hoy como un espacio privilegiado para llevar a cabo otros actos oficiales del Estado Plurinacional relacionados, como veremos, con las ceremonias de los solsticios e inclusive el matrimonio denominado "ancestral" del vicepresidente del Estado Plurinacional, Álvaro García Linera[55]. Esta apelación al sitio arqueológico se explica por "el principio del origen, el principio del más ancestral, porque la nación sólo puede construirse desde lo

---

Que el presidente Morales haya sido posesionado en un acto de pueblos indígenas en Tiwanaku como centro ceremonial, muy aparte del acto oficial de posesión como presidente, es muestra de ello" (www.rebelion.org/noticia.php?id=148012).

55 Jorge Komadina describe la ceremonia: "En septiembre de 2012, en el Templo de Kalasasaya de Tiwanaku, el Vicepresidente del Estado Plurinacional y su joven pareja protagonizaron una solemne y 'ancestral' ceremonia nupcial. Álvaro vistió un traje oscuro de paño con tiras de "aguayo", inspirado en el traje oficial del presidente Morales; Claudia llevó un elegante vestido con capa que evoca la indumentaria de las ñustas incaicas, diseñado por Jean-François García, propietario de la boutique Raza de Bronce" (2012: 3).

primigenio, lo de más atrás, lo más visible y lo más atrás es Tiwanaku; no era aymara, pero es reconstruido como algo aymara" (Entrevista con Gustavo Rodríguez, 22.11.2013). Es importante, por lo tanto, señalar que estas invocaciones al pasado en las celebraciones de carácter ancestral no deben ser concebidas necesariamente bajo una lógica racional occidental, ya que las mismas están asociadas ineluctablemente con un "pasado mítico", pues "como recurso del presente, el pasado mítico transforma abruptamente el mundo exterior, la catacresis que explicaría su construcción simbólica" (Sanjinés, 2009: 8). Es decir, no importa que sea real o inventado, es una reinvención, y la reinvención está gobernada por un propósito político que se persigue y opera como telón de fondo en estas ceremonias en Tiwanaku.

Néstor García Canclini sostiene al respecto: "Si bien el patrimonio sirve para unificar a una nación, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos" (1999: 20). Además, "hay una teatralización del patrimonio, en el sentido de que se trata de un esfuerzo por simular que existe un origen, una sustancia fundante en relación con la que se debe actuar, 'la esencia nacional'" (*Ibíd.*: 23). De ahí que su principal actuación dramática sea la conmemoración masiva; fiestas cívicas y religiosas, aniversarios patrióticos. Siguiendo a García Canclini se puede afirmar que hay un elemento primordial, transhistórico, conforme al cual deberíamos orientar nuestras acciones. Y en ese sentido, los ritos estatales escenifican el deseo de repetición y perpetuación de un orden, y funcionan como una 'práctica compensatoria' que nos permite exorcizar la complejidad y la incertidumbre del presente" (*Ibíd.:* 24). De hecho, como afirma Komadina (2012), la teatralización de los sitios arqueológicos precolombinos ha sido una de las estrategias de legitimación política privilegiadas por los gobiernos nacionalistas latinoamericanos (el caso del MNR es paradigmático), que no sólo quisieron apropiarse del presente sino también del pasado.

Esta idea de la cimentación originaria e inclusive mítica del Estado Plurinacional está vinculada con las características de la ritualidad de lo político que, a través de estos actos, pretende buscar la construcción de lo que Nora (1984) denomina *los lugares de memoria*; en este caso específico, las celebraciones presidenciales ancestrales se erigen

como fundamento del nuevo orden social, no solamente como una mera referencia para darle un sentido a esta reconstrucción histórica, sino como una proyección para legitimar la presencia de los indígenas, particularmente aymaras, en los espacios de decisión política, ya que ellos, en la discursividad estatal, se constituyen en el soporte simbólico del Estado Plurinacional.

> La memoria social como sistema de significados y representaciones de la experiencia colectiva siempre se debate entre la relación que existe entre el pasado y el presente; si bien la representación del pasado es esencialmente polisémica y está en correspondencia con los poderes establecidos, la invención de las tradiciones y la construcción que de él hacen los diferentes grupos sociales. La memoria colectiva permite traer el pasado al presente; pero el presente, periódicamente, se construye sobre un pasado seleccionado (García Canclini, 1999: 23).

En resumen, esas ceremonias ancestrales son dispositivos culturales que operan en el anclaje ideológico estatal para establecer un vínculo entre el pasado y el presente y, al mismo tiempo, entablar una conexión entre el rito y el mito. Por eso, las ruinas arqueológicas de Tiwanaku se convierten en un *lugar de memoria* en el que se (re) crea (o inventa) el pasado milenario de origen andino/aymara, como si fuera la experiencia pasada (de todos los pueblos que habitaron el territorio) en la que se revive (y se imagina) las diversas formas de vida (Halbwachs, 2004), para articularla con el presente y así proyectarla políticamente hacia el nuevo orden social: el Estado Plurinacional.

## 4.2. Solsticios: lugares de memoria ancestral

Desde hace un tiempo, como si fueran los ecos de los pututus que resonaran como señal inequívoca de un nuevo tiempo estatal, las ceremonias de los solsticios que forman parte del universo cultural/simbólico andino se han desperdigado por varios lugares de Bolivia.

A diferencia de la manera oculta y marginal con que se celebraba este ritual, la constitucionalización del Estado Plurinacional y el consecuente reconocimiento de las prácticas culturales de los pueblos indígenas han derivado en su expansión andina (Entrevista con Javier Tito, 15.11.2013).



Amanecer del Año Nuevo Andino o 'Willkakuti' en Tiwanaku 2011. Fuente: Archivo fotográfico del Ministerio de Comunicación.

La institucionalización del solsticio de invierno se enmarca en los postulados de la nueva Constitución Política del Estado[56] y la Asamblea General de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (pese a ello, el establecimiento de esta fecha como fiesta nacional con feriado generó malestar expresado por algunos

56 Según el artículo 10 de la nueva Carta Magna: "la diversidad cultural constituye la base esencial del Estado Plurinacional Comunitario y que la interculturalidad es el instrumento para la cohesión y la convivencia armónica y equilibrada entre todos los pueblos y naciones, en el marco del respeto a las diferencias y en igualdad de condiciones; señalando además que el Estado asumirá como fortaleza la existencia de culturas indígena originario campesinas, depositarias de saberes, conocimientos, valores, espiritualidades y cosmovisiones, siendo su responsabilidad fundamental preservar, desarrollar, proteger y difundir las culturas existentes en el país" (2009: 78). Asimismo, el Parágrafo I del Artículo 100 de la Constitución Política del Estado señala: "es patrimonio de las naciones y pueblos indígena originario campesinos las cosmovisiones, los mitos, la historia oral, las danzas, las prácticas culturales, los conocimientos y las tecnologías tradicionales" (2009: 80).

sectores de la prensa boliviana[57]). Fiestas ancestrales como las del solsticio están orientadas a recuperar las identidades culturales a través de un proceso de reconstrucción simbólica que apunta estratégicamente a visibilizar la diversidad cultural como un elemento constitutivo del Estado Plurinacional. Sobre la trascendencia creciente, una nota periodística internacional describió: "Los aymaras bolivianos celebraron en la ciudadela preincaica de Tiwanaku, el 'Willka Kuti', o 'retorno del sol', que da inicio a su mítico año 5519, con la presencia del presidente Evo Morales. Cientos de personas visitaron a primera hora el templo de Kalasasaya de Tiwanaku, para asistir a la conmemoración coincidente con el solsticio del invierno austral y el cambio del ciclo agrícola para la siembra en el campo" (Agencia EFE). Y otra nota de prensa estampó:

> Miles de visitantes estiraron sus dedos a las 7.00 intentando tocar la energía del sol que apareció puntualmente, bañando con su luz las inmensas rocas de las montañas de Inkarraqay de Sipe Sipe. Un agridulce e intenso olor a sangre caliente, recién derramada sobre la tierra, se mezcla con el que se desprende de la coca recién *pijchada*, la *q'oa* sobre los carbones que aún arden durante el amanecer del nuevo año 5519. Empiezan a sonar las *tarqas* acompañadas por una canción (*Los Tiempos*, 22.06.2011).

Esa misma nota fue acompañada de una foto y la leyenda: "Una mujer extiende sus manos a los rayos del sol como un gesto de recepción de energía durante los rituales del Año Nuevo Andino Amazónico celebrado en Tiwanaku" (*Ibíd*.).

---

57 Un editorial del diario cochabambino *Los Tiempos* afirmó: "Para celebrar tal acontecimiento se ha impuesto un feriado nacional que obliga a todos —seamos de origen aymara o simplemente 'otros', que es como en el próximo censo tendrán que autoclasificarse quienes no se reconozcan como miembros de algunas de las más de 50 nacionalidades entre las que habrá que elegir— a suspender sus actividades cotidianas. El Estado 'Plurinacional incurre así en un acto de arbitrariedad cultural, pues pretende imponer unas creencias y unos hábitos a los que caprichosamente ha dado carácter oficial. Imponer obligatoriamente la veneración de divinidades precolombinas con sus correspondientes ritos y celebraciones 'amáuticas', todo lo que tiene un contenido religioso o, por lo menos, tal pretensión, es algo que no corresponde a un Estado que se autodefine como laico y, por consiguiente, incompatible con esta especie de religiosidad" (*Los Tiempos*, 21.06.2012).

Desde la discursividad estatal, los solsticios festivos tienen el propósito de generar las condiciones subjetivas para consolidar/fortalecer una nueva "identidad nacional" (D.S. 173[58]), a partir de la recuperación de aquellas prácticas culturales afincadas en la memoria de los pueblos indígenas, para así generar nuevas *representaciones simbólicas* en torno de estas celebraciones ancestrales. Y entonces, la recurrencia a los elementos de un pasado milenario para la construcción del presente no es neutral, sino es política. En ese contexto, la estrategia estatal/gubernamental es diseminar por todo el país los solsticios, particularmente el de invierno, para que la sociedad misma se apropie de la celebración.

> Estamos recuperando el tema simbólico; por ejemplo, el 21 de junio, que es el Año Nuevo para el mundo andino, se celebró esta vez en 200 sitios; la gente ya se lo apropió, vayamos o no vayamos como autoridades, habrá festejo. Lo que desde el Viceministerio de Descolonización nos corresponde hacer es explicar el contenido simbólico: qué se hace y qué significa; eso difundimos a través de textos, materiales didácticos, programas de radio, de televisión, etc. (Entrevista con Javier Tito, 15.11.2013).

Si bien a nivel oficial se habla de "Año Nuevo Andino Amazónico y del Chaco", por las consideraciones establecidas en la argumentación del D.S. 173 que alude discursivamente a una visión diversa sobre esta fiesta[59] y a manera de sostén cohesionador nacional, las críticas de parte

58 "Que la celebración del solsticio de invierno es un factor de identidad nacional, por cuanto se festeja tanto en las zonas altiplánicas, valles y los llanos, considerándose como lugares sagrados de ritualidad Tiwanaku, Konko Wankane, Chiripa, Charazani, Copacabana, Pasto Grande, Yaco, El Alto, la Plaza del Hombre Americano en la ciudad de La Paz y la zona de Ánimas en el departamento de La Paz; Inkallajta en el departamento de Cochabamba; Pampa Aullagas y Cerro Koricancha en el departamento de Oruro; Samaipata en el departamento de Santa Cruz; y San Lucas en el departamento de Chuquisaca, siendo imprescindible fomentar la celebración de esta importante fecha con el objetivo de recuperar y fortalecer las costumbres ancestrales de nuestros pueblos" (Bolivia, 2009).

59 Por ejemplo, el Viceministerio de Descolonización, del Ministerio de Culturas, mediante un comunicado oficial "dio a conocer que el solsticio invernal se realizará en diferentes puntos del país. Los lugares fueron elegidos por su importancia simbólica, histórica y cultural. Conocido en la región andina como Willka Kuti, Mara T'aqa e Inti Watana; Maranana, Malashacua y Yasitata

de organizaciones indígenas de tierras bajas y otras de la sociedad civil apuntan a que esta celebración ancestral está marcada por un sesgo andino[60] y sobre todo aymara.

> Los guaraníes pidieron que se conmemorara como feriado nacional el día de la masacre de Kuruyuki, el 28 de enero. Los indígenas chaqueños, orientales y amazónicos pidieron que el día de la Marcha por el Territorio y la Dignidad, el 15 de agosto, sea reconocido como feriado. Y el dirigente cívico cruceño Luis Núñez llamó a los cruceños a trabajar mañana [21 de junio] como un día normal puesto que 'nada tienen que ver' con los aymaras (*Los Tiempos*, 20.06.2010).

A pesar de las resistencias que provoca, la expansión de esta fiesta de origen andino es una expresión de la presencia predominante aymara tanto en el campo político, como en el campo económico y lo simbólico; es decir, es un reflejo alegórico de esta nueva correlación de fuerzas.

Ahora bien, no se puede comprender las dimensiones míticas del mundo andino si no se entiende, a la vez, la ritualidad que acompaña a esos procesos culturales. Efectivamente, los ritos y los festejos están articulados, por ejemplo, a procesos agrícolas, particularmente en la zona andina, que tienen origen prehispánico y que no han pasado por cambios sustanciales en varias localidades rurales. Las ceremonias ancestrales para el universo andino, por lo tanto, tienen una función de control sobre las deidades de la tierra.

---

Guazú para el pueblo guaraní, éstos son algunos de los nombres que recibe esta festividad que trasciende los años para retomar con más fuerza a medida que pasa el tiempo. Las dependencias gubernamentales estarán presentes en los diferentes lugares y sitios ceremoniales. Los actos se desarrollarán en coordinación con las gobernaciones, municipios, organizaciones sociales y pueblos indígenas (*Los Tiempos*, 20.06.2012).

60 Para el antropólogo José Antonio Rocha, "la celebración del año nuevo andino (no aymara) no está limitada al ciclo agrícola y a la relación del hombre con la tierra; puesto que hay sociedades que no son agrícolas, en las que se generará rechazo a partir de lo agrícola, se reduce la perspectiva de la comprensión". Y añade que es andino y no aymara, porque lo celebran también otros pueblos que viven a las faldas de la Cordillera de Los Andes (*Los Tiempos*, 20.06.2010).

> La cultura aymara lo relaciona a la dimensión mítica o religiosa. Ella ha concebido el tiempo bajo dos premisas: "Indivisibilidad entre tiempo y espacio" y "Esquema circular-espiral del tiempo". La concepción espiral del tiempo en el mundo andino consiste en concebir el tiempo como un ciclo, con edades o etapas que se repiten, pero no en forma exacta, sino cuantitativamente distintas, aunque manteniendo su cualidad (Castillo, s/f).

Es decir que las comunidades aymaras, por la vía del culto a las deidades, localizan los diferentes espacios andinos. Es impensable, en tal sentido, que el Estado Plurinacional que descansa, sobre todo, en el universo simbólico andino soslaye estos actos rituales asociados a ese tipo de temporalidad. El caso más ilustrativo son las ceremonias del solsticio de invierno y también las de verano, tal como permite ver una nota periodística a propósito de la proximidad de este último en 2012:

> El 'retorno al equilibrio', el esperado Pachakuti. Ésa es la concepción andina de lo que se viene desde este viernes; nada de final de los tiempos. El Estado Plurinacional alista un evento sin precedentes para recibir el solsticio de verano en el lago Titicaca, en la Isla del Sol y en diferentes sitios sagrados, ya que los amautas anuncian la llegada de una fuerza cósmica a Los Andes: es el pulso o la energía de la Pachamama, del planeta, el regreso de la armonía entre los hombres, y de éstos con la Madre Tierra" (*La Razón*, 07.12.2012).

Las celebraciones del solsticio promovidas por el Estado Plurinacional adquieren una dimensión mitológica al otorgarles el aura de espiritualidad del mundo andino asociada, por ejemplo, con el ajayu[61] y, por lo tanto, con la cosmovisión ancestral. A propósito del

---

61 Desde la cosmovisión andina, el ajayu (alma) es el principio de la vida, como también las cualidades morales buenas o malas; es la conciencia, pensamiento íntimo, energía humana. Anders Burman hace notar que el concepto de *ajayu* ha sido sujeto de indagación etnográfica y que los resultados son heterogéneos y hasta contradictorios. Hay acuerdo en que *ajayu* incluye varias cualidades o esencias que, en número, varían de tres a cinco; aunque la nomenclatura varía. Bastien se refiere al "espíritu" como *animo*; Huanca habla de *ajayu*, *jañayu* y *animu*, y Fernández indica que, según los *yatiris* y *ch'amakanis* de la región de Omasuyus, existen "tres sombras": *ajayu, animu* y *kuraji*. Orta se refiere a *ajayu, animu, kuraji* y *alwa*; y Carter habla de cinco "almas": *ajayu, anima, jañayu, q'amasa* y *coraje*" (www. nuevomundo.revues.org/61331#ftn7).

solsticio de invierno y su misticismo, en junio de 2012, el canciller de origen aymara, David Choquehuanca, declaró: "Es tiempo de renovación, así como el Sol se renueva, nosotros también nos renovamos, todos los seres humanos festejamos junto con la naturaleza, junto a la Madre Luna y el Padre Sol y nuestro deseo para este año es que todos podamos alcanzar la felicidad" (*Opinión*, 21.06.2012). Fernando Huanacuni, ya sobre la fiesta del verano de 2012, organizado por el Estado Plurinacional, abunda en el significado espiritual y ancestral de los ritos:

> Para nosotros la cosmovisión es muy importante, es una forma de ver y concebir el mundo; estamos hablando de pilares sagrados que tienen contextos muy distintos. No es el dios Sol o la diosa Luna. El concepto dios tiene una estructura distinta, otra percepción. Para nosotros son el abuelo Viento, el abuelo Sol, la madre Tierra. Al respecto, nos dicen: 'ustedes tienen varios dioses', tampoco es eso; simplemente es una lógica y explicación distinta en la que el vivir bien implica vivir en armonía, en equilibrio con la Madre Tierra (Entrevista con Fernando Huanacuni, 13.11.2011).

Sobre el misticismo, todavía hay más argumentos del Gobierno:

> Estamos abocados al programa de recuperación de sitios sagrados, de esos lugares que, en la cosmovisión andina, consideramos de conexión energética cósmica. Son sitios en los que los amautas administran los ritos sagrados (Entrevista con Javier Tito, 15.11.2013).

Estas celebraciones de origen andino, al ser promovidas directamente por el Ministerio de Culturas y Turismo, a través del Viceministerio de Descolonización, se articulan con los lineamientos de otras instituciones estatales, como el Viceministerio de Turismo. Este dato adquiere relevancia, ya que en 2013 el solsticio invernal fue celebrado en el Salar de Uyuni (Potosí), reforzando así la promoción de la competencia internacional del Dakar[62]. Dicho de otra

62 Al respecto, una nota periodística reportó: "Un corredor conformado por amautas (sabios aymaras) recibirá el 12 de enero de 2014 a los pilotos de motos y cuadriciclos en su ingreso a Bolivia, durante la séptima etapa del Dakar, anunció el ministro de la Presidencia, Juan Ramón Quintana (...) 'Será como la expresión de bienvenida y también de ofrecimiento, de protección de la Pachamama a los

forma: la celebración ancestral fue fusionada con un acontecimiento de ribetes globalizadores. Se infiere, por lo tanto, que los operadores institucionales recurren a las fiestas para articular el pasado ancestral con el presente asociado a la modernidad. Y por este aspecto es que emergen algunas preocupaciones de fondo que Javier Sanjinés expresa: "¿Cómo deberían ser reconstruidos los pasados subalternos? ¿Acaso no son ellos tergiversados cuando se los incorpora al curso progresivo de la modernidad? ¿Cómo traducimos pasados que están marcados por la 'agencia de lo sobrenatural' que no es propiamente histórica?" (2009: 41). En otras palabras, ese sentido de la descolonización vinculada con un "retorno al pasado" como una forma de reconstitución de las sociedades precolombinas, no tiene mayor sentido y, por el contrario, lo que patentiza en la realidad concreta es que la descolonización expresada en las ritualidades originarias adquiere otro sentido, ya que sirve, en su conexión mítica, para proporcionarle un aura ancestral al Estado Plurinacional, y políticamente, para conectar con aquellos códigos culturales emergentes de la modernidad globalizada.

corredores, una invocación a los dioses tutelares del territorio para que todo este gran esfuerzo se pueda llevar a cabo sin mayores dificultades', explicó" (*La Razón*, 10.12.2013).

## CAPÍTULO IV

# El sentido de lo simbólico en el Estado Plurinacional

En Bolivia, la plurinacionalidad se ha convertido en un espacio simbólico de corte ritual y retórico, parte constitutiva del nuevo *ethos* estatal, un espacio / tiempo para la re-conformación de la *communitas* (pluri) nacional en el que la presencia y la centralidad indígena son un dato inequívoco. En otros términos, para la fundamentación y legitimación del emergente orden estatal, se precisa de dispositivos discursivos y culturales que propaguen los nuevos sentidos ideológicos a fin de estructurar los códigos de referencia social y, sobre todo, política que sirva para la proyección, como diría René Zavaleta, de un nuevo *horizonte de visibilidad*. En este contexto histórico marcado por la construcción de un nuevo orden simbólico afín a un orden político hegemónico, se hace necesario examinar aquellos desplazamientos entre lo estético y lo político, por ejemplo, como una posibilidad para entender el papel del conjunto de dispositivos discursivos que abren un terreno de disputa simbólica y dejan vislumbrar un nuevo presente: el Estado Plurinacional.

En este capítulo se explora la proyección simbólica del Estado Plurinacional y para ello se analizan diferentes aristas que hacen a la misma configuración alegórica y estética de este proceso de cimentación estatal. En primer lugar, se presentan los alcances simbólicos de la Nueva Carta Magna; en segundo lugar, se estudia el carácter simbólico de la figura del líder indígena de la resistencia contra el orden colonial, Túpac Katari, que se erige como ícono para la propia imagen estatal; en tercer lugar, se examina la edificación del Estado Plurinacional como una pugna simbólica que gira en torno del sentido político de los nuevos símbolos patrios constitucionalizados (especialmente la *wiphala)*. Posteriormente, se estudia la estética del

Estado Plurinacional, a partir del análisis de la última película de Jorge Sanjinés, *Insurgentes*, que fue financiada por el Gobierno. Por último, se descifran los alcances de la figura y del liderazgo de Evo Morales como condensador simbólico del nuevo orden estatal.

## 1. Un contexto insoslayable: nueva Constitución y sus alcances simbólicos

La constitucionalización del Estado Plurinacional es resultado de un conjunto de vicisitudes políticas que incluso pusieron en vilo a la propia democracia boliviana. Ciertamente, el ambiente de polarización sociopolítica constituyó un telón de fondo para resaltar la dimensión que había adquirido el proceso constituyente boliviano. Aquellas tensiones raciales y regionales de larga data se reavivaron durante el debate para la nueva configuración estatal. Desde una perspectiva de larga duración, la Asamblea Constituyente sirvió para reactivar esas fracturas societales no resueltas, como las tensiones raciales y regionales que arrastra el Estado boliviano y que le ha imposibilitado llegar a un óptimo social (Zavaleta, 2008). En ese contexto, la propuesta de las organizaciones indígenas/campesinas encontró su sentido en la *descolonización* y la descentralización a partir de *autonomías territoriales,* los dos pilares del Estado Plurinacional (Ver Cap. II). En ello radicó, precisamente, una de las aristas de la conflictividad social, ya que muchos sectores criollos/mestizos o de oposición política al MAS la consideraban como un riesgo para la unidad del país[63]. Sin embargo, como dice Catherine Walsh, la nueva constitución boliviana "encuentra su sentido en la plurinacionalidad y la descolonización del Estado, entendidas éstas no como provenientes del MAS sino de la movilización que lleva a Evo [Morales] al gobierno. La plurinacionalidad y la descolonización no pretenden en esta propuesta marcar naciones indígenas separadas o crear un Estado indígena" (2008: 96). La *plurinacionalidad*, propuesta

63 Por ejemplo, la idea de balcanización del país por la vía de la propuesta de lo *plurinacional* en el discurso de la oposición se grafica con declaraciones de dos constituyentes de la agrupación Podemos, de tendencia conservadora. Gamal Sherjam dijo: "El MAS quiere dividir al MAS en 36 nacionalidades". Y José Antonio Aruquipa señaló: "el MAS promueve un Estado fundamentalista quechua-aymara, ateo y totalitario" (Stefanoni, 2006: 41).

estatal proveniente de las organizaciones indígenas/campesinas, se instituyó también como enunciado discursivo que, basado en una argumentación histórica de larga duración, tiene su referente en el propio colonialismo que representaba al Estado boliviano por su carácter monocultural y excluyente. La argumentación de lo *plurinacional,* en su eje discursivo, identificó a la colonia como la génesis de explotación y segregación de los pueblos originarios, algo que luego se prolongó al mismo Estado Republicano, con su respectiva extensión al Estado del 52 y al neoliberalismo.

Y ¿qué connotaciones simbólicas adquiere la nueva Carta Magna que constitucionaliza al Estado Plurinacional? Una primera aproximación analítica está referida al Preámbulo de la Nueva Constitución Política del Estado (NCPE) que textualmente dice:

> En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra Amazonia, nuestro Chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia (2009: 11).

En este primer párrafo de la NCPE, de fuerte interpelación a la colonia, se confirma lo dicho antes y, asimismo, la alusión a la "Madre Tierra" no es casual y, por el contrario, responde a esa lógica de los pueblos indígenas de vivir en armonía con la naturaleza[64]. Este discurso y las consecuentes ideas del *Vivir Bien* o *Buen Vivir,* que se proyectaron también en uno de los ejes de interpelación estatal, vieron sus alcances limitados a raíz del conflicto emergente de la

64 "En la lógica de la descolonización tienen prioridad la plurinacionalidad, los derechos a las diferencias, la soberanía de los pueblos indígenas sobre sus territorios, la autonomía de los pueblos comunidades y movimientos, el pluralismo jurídico, el rechazo al desarrollismo/extractivismo, así como el reconocimiento de los derechos de la Madre Tierra. La lucha por la descolonización apunta hacia una profunda transformación civilizatoria que cuestiona no sólo al capitalismo, sino a los patrones productivos y de conocimiento de la cultura occidental dominante, lo que queda sintetizado en las naciones del *buen vivir*" (Lander, 2012: 127).

propuesta gubernamental de construir una carretera por medio del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro Sécure (TIPNIS).

En los subsiguientes párrafos de la nueva Carta Magna, se lee:

> El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.
>
> Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.
>
> Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal. Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos. Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.
>
> Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia.
>
> Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia” (2009: 11).

En esa argumentación histórica, a manera de preámbulo, existe una coherencia con las justificaciones urdidas especialmente por las organizaciones indígenas/campesinas en el debate constituyente (Ver Cap. II). Hay un hilo conductor entre aquellas insurgencias indígenas anticoloniales y las luchas de nueva data, como las denominadas Guerra del Agua (Cochabamba, 2000) y Guerra del Gas

(El Alto, 2003), en tanto se obvia la Revolución Nacional del 9 de abril de 1952. De allí que la interpelación discursiva del nuevo texto constitucional haga referencia a tres horizontes temporales: corta, mediana y larga duración (Braudel, 1992), con lo que se establece un "puente discursivo" entre la colonia, la república y el neoliberalismo y se condensa lo simbólico en una sola matriz de cuestionamiento histórico, para luego trazar los horizontes del Estado Plurinacional[65]. Esa continuidad discursiva estuvo presente también en el mensaje presidencial de Evo Morales en el momento de promulgar la nueva Carta Magna:

> Tras 500 años de rebelión contra los invasores —sostuvo—, después de 180 años de resistencia al Estado colonial y de 20 años de lucha contra el modelo neoliberal, hoy tenemos una nueva Constitución gracias a los pueblos indígenas y movimientos sociales que por primera vez participaron con su derecho y decisión soberana" (*La Prensa*, 08.02.2009).

Como parte de la estrategia discursiva, Morales aludió a héroes y heroínas de los distintos momentos históricos, tanto de la narrativa indígena como de la mestiza y criolla:

> Uno a uno [héroes y heroínas] fue nombrando a Bartolina Sisa, 'Moto' Méndez, Juana Azurduy de Padilla, Sebastián Pagador, las Heroínas de la Coronilla, Cañoto, e inclusive Germán Busch, David Toro —a quienes reconoció sus políticas sociales y de recuperación del petróleo— y Gualberto Villarroel, 'que puso fin al pongueaje' (*La Prensa*, 08.02.2009).

---

65 Así, por ejemplo, el Presidente del Estado boliviano, Evo Morales, al momento de aprobar la nueva Constitución ante miles de personas, exclamó: "De la rebelión de nuestros antepasados a la revolución democrática cultural, de la revolución democrática cultural a la refundación de Bolivia, de la refundación —que es mi pedido, con todo respeto— a la reconciliación de los originarios milenarios con los originarios contemporáneos, respetando la igualdad de todos, la igualdad de todos los bolivianos y bolivianas (...)" (*Los Tiempos*, 08.02.2009). La nota periodística describe: "Luego de una extensa evocación a los héroes y bastiones de la liberación y de las conquistas sociales, y sin dejar de atacar a los 'colonizadores y oligarcas', [Evo] Morales remarcó que 'ahora estamos aquí reunidos para garantizar la verdadera liberación, la segunda independencia en Bolivia" (*Ibíd.).*

Ahora bien. En el Preámbulo de la NCPE, que se reproduce en la recreada narrativa histórica estatal, hay un "silencio discursivo" con relación a la Revolución Nacional de 1952[66], lo que se explica, entre otras cosas, por la crisis de sentido (cultural) de la idea de nación de este proceso político. De allí que, como se ha dicho, la producción discursiva sobre lo *plurinacional* en el decurso de la Asamblea Constituyente haya provenido fundamentalmente de las organizaciones indígenas / campesinas y que su eje de interpelación estribase en la crítica de éstos al Estado Republicano y al Estado del 52 (Ver Cap. II). En el plano político / simbólico, ese ideologema discursivo estuvo asociado a la idea de la *descolonización* de las estructuras estatales bolivianas y, por tanto, operó como un dispositivo de interpelación / cuestionamiento a la idea de nación en conexión con el mestizaje, argumentando, entre otras cosas, que ha sido un *continuum* histórico del *colonialismo interno* (Rivera, 1993).

Después de un periodo altamente polarizado en torno de la Constituyente, que derivó, por ejemplo, en que el Referéndum Constitucional fuera pospuesto en dos ocasiones, y en que el texto redactado y aprobado por la Asamblea Constituyente en diciembre de 2007 fuera objeto de algunas modificaciones en el Congreso Nacional en octubre de 2008, finalmente, el 25 de enero de 2009, la NCPE fue aprobada con el 61,43% de los votos. El 7 de febrero de 2009, frente a una multitudinaria concurrencia y en medio de un aura impregnada de ritos y sacrificios para que la Pachamama "le dé suerte a la constitución" (*La Prensa*, 08.02.2009), Evo Morales, al momento de promulgarla, dijo enfáticamente: "Misión cumplida" (*Los Tiempos*, 08.02.2009).

---

66 Guillermo Richter analiza: "Si bien el Preámbulo aprobado en Oruro recoge adecuadamente la magnificencia del escenario de nuestra primigenias culturas, estos elementos que configuran la sociedad y el Estado que deseamos tener no se encuentran contenidos en el Preámbulo de la nueva CPE del MAS. La subjetividad se manifiesta de forma permanente en todas las líneas del Preámbulo. Trata de ser una referencia histórica, pero resulta parcial e incompleta del desarrollo social y político de la conformación del Estado nacional, que omite hechos históricos esenciales como la construcción republicana del Estado boliviano y la Revolución Nacional de 1952" (2010: 94).

En lo que sigue, se analiza la configuración del dispositivo discursivo del Estado Plurinacional que, según el Gobierno, es parte de la denominada "era del Pachakuti".

## 2. Proyección simbólica del Estado Plurinacional

### 2.1. Túpac Katari: emblema simbólico del Estado Plurinacional

En una de las paredes del Viceministerio de Descolonización, un afiche oficial define: "Descolonizar implica desestructurar, desmontar toda la institucionalidad del Estado colonial y una primera tarea es descolonizar la historia oficial". La frase ilustra la tendencia por recuperar aquellas historias de la resistencia indígena contra el orden colonial que fueron invisibilizadas por la narrativa histórica criolla/mestiza, para luego convertirlas en protagonistas centrales, como parte fundamental de la nueva discursividad del Estado Plurinacional (Ver Cap. III). Para ello, el personaje paradigmático es Julián Apaza Nina, más conocido como Túpac Katari, el aymara que junto a su esposa Bartolina Sisa y su hermana menor Gregoria Apaza protagonizaran en 1781 una rebelión que desembocó en dos cercos que pusieron en vilo a la sociedad paceña de aquel entonces.

Esta apelación a la figura de Katari —y a otros líderes indígenas— opera como uno de los ejes simbólicos del discurso del Estado Plurinacional. En una ocasión, el vicepresidente Álvaro García Linera recordó "que la construcción del nuevo Estado Plurinacional no fue fácil, porque se tuvo que hacer frente a una dura y larga resistencia que se remonta hasta los héroes indígenas de la colonia (Túpac Katari-Bartolina Sisa), la República, la lucha por la democracia, contra el modelo neoliberal, y que concluye con la instauración de la revolución democrática y cultural" (www.somossur.net). Ese juego asociativo de articular el pasado —simbolizado fundamentalmente en la figura de Katari— con el presente, es parte constitutiva del proceso de construcción del Estado Plurinacional. Y así lo muestra el análisis del manejo concreto de artefactos y puestas en escena promovido desde el aparato estatal.

Las primeras señales de la importancia del emblema Katari se dieron durante la primera posesión de Morales, en enero de 2006,

cuando el Presidente lo mencionó en su discurso como líder de las luchas indígenas anticoloniales[67]. A nivel iconográfico, llamó entonces la atención que dentro del hemiciclo parlamentario se ubiquen lienzos con la imagen de Túpac Katari y Bartolina Sisa junto a los de Bolívar y Sucre, símbolos indiscutibles del Estado Republicano. Ese ensamblaje simbólico ha sido invariable durante el Gobierno del MAS, tal como se vio en el juramento de Morales en 2010 y en los actos del 6 de agosto, Día de la Independencia de Bolivia.

Esa misma narrativa, alrededor de Katari y Sisa, ha sido diseminada por diferentes canales discursivos, con las instituciones estatales como fuente de enunciación. La empresa de Transporte Aéreo Militar (TAM), por ejemplo, perteneciente a la Fuerza Aérea Boliviana (FAB), tiene aviones y grados honoríficos con aquellos nombres: nave 727-200 boeing "General Túpac Katari" y terminal aérea de El Alto "Bartolina Sisa". Al respecto, el comandante de la FAB, general Tito Gandarillas, durante la celebración del 88 aniversario de la institución, le dijo al Mandatario: "Hoy, señor Presidente, ahí lo tiene al frente, a nuestro legendario 727-200 boeing que vamos a denominar Túpac Katari; él ha vuelto convertido en millones y esta nave va a transportar a millones de bolivianos y bolivianas, gente de escasos recursos" (*Opinión*, 11.10.2011).

Otra aeronave de la TAM lleva el nombre de "General Pablo Zárate Villca", en homenaje al líder que encabezó la rebelión indígena en el altiplano paceño en el ocaso del siglo XIX (Ver Cap. II).

67 El acto de posesión de Evo Morales como presidente de la República de Bolivia es descrito así: "Con el puño izquierdo en alto y la mano derecha en el corazón, este socialista de 46 años ha jurado su cargo entre los gritos de 'Evo, Evo, Evo' de los legisladores de su partido, que cuenta con la mayoría absoluta en el Congreso. El nuevo Presidente de Bolivia ha añadido además una nota emotiva tras pedir un minuto de silencio por quienes cayeron a lo largo de la histórica lucha revolucionaria y ha mencionado entre ellos a Manco Inca, Túpak Katari, Ernesto Ché Guevara y Luis Espinal. También ha reservado un recuerdo a 'los miles de cocaleros de la región central del Chapare, a los ciudadanos de la ciudad de El Alto, a los mineros y a millones de seres humanos caídos en toda América'" (*El País*, 23.01.2006).




Aeronave de Transportes Aéreos Militares con el nombre de líder indígena. Fuente: Equipo de investigación.

Las críticas no han faltado:

> Tener a *estos* militares del lado del 'proceso de cambio' implica graves y hasta cierto punto gratuitas concesiones programáticas y políticas. El ejemplo más banal es la degradación de la figura de Túpak Katari (sic) para utilizarla como emblema de los aviones del TAM o para bautizar el proyectado satélite que administrará la Fuerza Aérea Boliviana (Rivera, 2013: 8).

El efecto de mayor repercusión mediática del mencionado uso está relacionado con la puesta en órbita del primer satélite boliviano. La decisión del nombre Túpac Katari (TKsat 1) causó un efecto emblemático. El lanzamiento en China fue televisado para toda Bolivia y proyectado en la plaza Murillo (centro de la sede de gobierno), donde se concentró la principal celebración alrededor de un consejo de amautas que hizo ritual ancestral para la Madre Tierra, a fin de "acompañar el momento histórico que marca la nueva era de telecomunicaciones de Bolivia" (*Cambio*, 21.12.2013). El presidente Morales apareció con una indumentaria, adecuada para el invierno Chino, que hacía pensar en un traje espacial. El editorial del diario *Los Tiempos*, al día siguiente del lanzamiento del satélite Túpac Katari, dice que "pasando por encima de los cálculos pecuniarios se refleja en un acto simbólico cuya magnitud no se puede cuantificar" (21.12.2013).



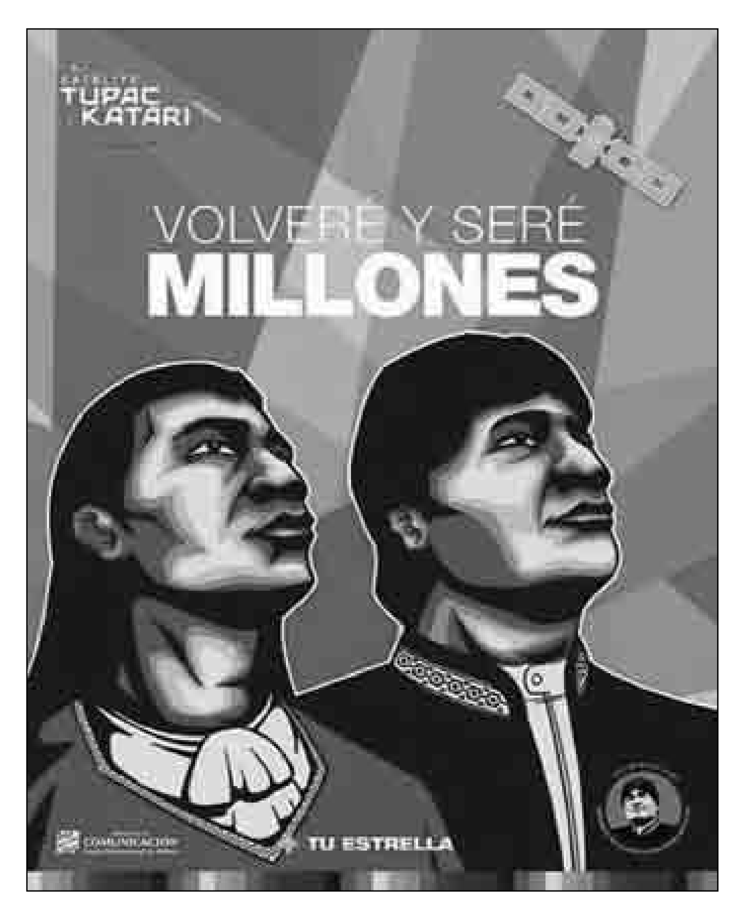
Lanzamiento del satélite Túpac Katari TKSAT-1 desde China. Fuente: Archivo fotográfico del Ministerio de Comunicación.

El ex Presidente de la República, Carlos Mesa, opinó al respecto:

> Desde el punto de vista del contenido ideológico, el nombre escogido para el satélite marca la dimensión simbólica del proceso político que vivimos. Túpac Katari es la bandera histórica que hace flamear el Gobierno para subrayar el cambio esencial del 'nuevo' país, bautizado como Estado Plurinacional. Los indigenistas están de plácemes, sienten que la frase que se le atribuye a Katari (que se atribuye también a otra figura indígena del virreinato de Perú) 'volveré y seré millones', transformada en una metáfora inimaginada, se vuelve hoy más realidad que nunca. Bolivia entera estará mucho más vinculada que antes a través de un aparato que lleva el nombre del rebelde de 1781 (2013b: 14).

Como se ve, el uso emblemático del líder indígena tiene varias aristas en el proceso de interpelación discursiva y se plasma en diversos materiales, desde carteles hasta la denominación del primer satélite. Así, por ejemplo, entre los slogans usados por el Ministerio de Comunicación es aquella que alude para "descolonizar el espacio". Por lo tanto, la recuperación de la figura de Katari como

emblema del Estado Plurinacional adquiere nuevos rasgos, pues siendo un símbolo que representa al pasado anticolonial indígena, sirve como un dispositivo de articulación con el mundo moderno globalizado.




Afiche del satélite con las figuras de Túpac Katari y Evo Morales.
Fuente: Archivo fotográfico del Ministerio de Comunicación.

Otra de las dimensiones de ese uso simbólico está asociada con la búsqueda de autorrepresentación de los sectores indígenas. Por eso, desde las instancias estatales, particularmente del Viceministerio de Descolonización, hay un despliegue significativo de recursos logísticos y económicos para actos multitudinarios orientados a escenificar las luchas indígenas, particularmente anticoloniales,

articulándolas con el presente: con el proceso de construcción del Estado Plurinacional. Un ejemplo es la entrega de monumentos de Túpac Katari y Bartolina Sisa en localidades de La Paz.

Para empezar, esa puesta en escena se enmarca en lo que establecen la nueva Carta Magna del Estado Plurinacional[68] y la Ley Contra el Racismo y toda forma de Discriminación, según las cuales las instancias estatales deben promover el reconocimiento de héroes y heroínas originarios[69]. Uno de los ejes discursivos está en conexión con el binomio Túpac Katari/Bartolina Sisa, en referencia al principio del *chacha-warmi*[70] o relación paritaria hombre-mujer que, supuestamente, habría existido entre los pueblos andinos. Es cierto que algunos estudios demuestran que en varias localidades rurales, particularmente andinas, el *chacha-warmi* es un mito que no necesariamente coincide con la realidad, ya que es una forma velada

68 El artículo 9 de la CPE establece que se debe "constituir una sociedad justa y armoniosa, cimentada en la descolonización, sin discriminación ni explotación, con plena justicia social, para consolidar las identidades plurinacionales, el Viceministerio de Descolonización promueve recuperar la historia a través de los monumentos para fortalecer la identidad plurinacional con los principios que señala el mandato constitucional" (2009: 9).

69 En el capítulo sobre Prevención y Educación se establece que es "deber del Estado Plurinacional de Bolivia definir y adoptar una política pública de prevención y lucha contra el racismo y toda forma de discriminación, con perspectiva de género y generacional y en su aplicación en todos los niveles territoriales nacionales, departamentales y municipales" (2010: 3). Y que, además, debe "promover el reconocimiento de los héroes y las heroínas nacionales pertenecientes a las naciones pueblos indígena originario campesinos, el pueblo afroboliviano y comunidades interculturales" (*Ibíd.*).

70 Para el mundo andino es fundamental la lógica del *chaha-warmi*. Al respecto, Félix Layme Pairumani dice. "No se encuentra una sola autoridad, sino una autoridad doble, que son el Jilaqata (o tata Mallku) y la Mama T'alla, respectivamente hombre y mujer de un mismo matrimonio. Antes de ilustrar en detalle esta característica quisiéramos precisar algo respecto al matrimonio andino. La comunidad o ayllu es una especie de gran familia, la familia nuclear (que) es la unidad de base. Esta unidad es fundamental, pues es el punto de equilibrio y de armonización de las identidades hombre y mujer. El hombre (*chacha* en aymara) y la mujer (*warmi*) llegan a la categoría nueva de *Jaqi* (ser humano) solamente a través de la unión marital. Esta realización nueva es importante: un hombre soltero no podrá ser nunca Jilaqata, y una mujer soltera tampoco podrá ser Mama T'alla" (www.aymara.es.tl/Chacha-warmi.htm).

de esconder el machismo[71]. Así lo hicieron notar las críticas, otras de las cuales surgieron a propósito de la articulación del *chacha-warmi* con el *Suma Qamaña* de la narrativa estatal, debido a su inconsistencia discursiva[72].



Entrega de monumentos de Túpac Katari y Bartolina Sisa en Peñas (La Paz). Fuente: Equipo de investigación.

71 Según Claudia Serrano (2013), más allá del discurso, la complementariedad de género (*chacha-warmi*) en el ejercicio de cargo de las autoridades es sólo simbólica; en la toma de decisiones y en la participación activa, tanto de varones como mujeres, ellas son las que menos participan y las que menos son tomadas en cuenta en las decisiones; las razones van desde la falta de capacitación hasta la falta de autoestima, además de la presencia machista fuertemente percibida en las comunidades rurales.

72 "A pesar de la imagen del '*chacha-warmi*', el discurso del *Suma Qamaña* tiene pulsiones machistas, homofóbicas y antiabortistas. Cuando habla de la fuerza productiva de la mujer, ésta es considerada una fuerza continuada en lo social y biológico, pero intermitente en lo económico y productivo, a diferencia del varón, fuerza intermitente en lo social y biológico, pero continuada en lo económico y productivo" (Torres, 2012: 24).

La entrega de los monumentos, de todas maneras, se hizo como parte de la ejecución del proyecto "Recuperación de la memoria histórica de los líderes indígenas Túpac Katari y Bartolina Sisa", impulsado por el Ministerio de Culturas y Turismo a través del Viceministerio de Descolonización, en respuesta a la solicitud de organizaciones sociales como la Federación Departamental Única de Mujeres Campesinas Indígenas Originarias de La Paz "Bartolina Sisa" y la Central Agraria Ayo Ayo "Túpac Katari-Bartolina Sisa". Ese proyecto implicó la construcción de monumentos, por ejemplo en Ocuire y Ayo Ayo, respectivos lugares de nacimiento de ambos líderes, lo mismo que otros dos en la localidad de Peñas, donde el indígena fue descuartizado y su cuerpo expuesto en la plaza por decisión de las autoridades de la corona española. Lo interesante es que ya había un monumento de Túpac Katari, pero no de Sisa; de manera que tener ambos ahora, *chacha-warmi,* en el criterio de las autoridades del Viceministerio de Descolonización, apuntaría a la despatriarcalización, un eje discursivo central del proceso de la descolonización. A propósito, Dora Arteaga, delegada del Viceministerio de Descolonización, en el acto de entrega de los monumentos en Peñas, argumentó:

> Muy buenos días hermanas y hermanos. Voy a hablar a nombre del Viceministerio de Descolonización. Es verdad que hoy vemos dos estatuas, la de Túpac Katari y la de Bartolina Sisa, y se habrán preguntado: ¿Por qué los dos? Porque los aymaras hombre-mujer siempre caminamos juntos en las luchas[73].

Hay que añadir a ello el dramatismo del acontecimiento histórico asociado a la captura, juicio, sentencia y ejecución en Peñas de Túpac Katari, cuyas extremidades fueron atadas a cuatro caballos que tiraron en distintas direcciones hasta descuartizarlo. Ese hecho instalado en el imaginario de los indígenas de la zona andina es hoy reforzado en la narrativa estatal a partir de su recreación *in situ*. Como parte de la escenografía del acto de entrega de los monumentos, se expusieron carteles con gráficos y textos que explican de manera cronológica la resistencia y caída de Katari, Sisa y Apaza. La reconstrucción de la memoria, en este sentido, tiene el objetivo de articular el pasado de

73 Discurso emitido en idioma aymara por la autoridad estatal, el 14 de noviembre del 2013 (Traducción, Efraín Gómez).

insurgencia anticolonial, pasando por la resistencia ante el Estado Republicano, con el presente, es decir, con la imagen de Evo Morales y el del mismo Estado Plurinacional. Un Estado que se proyecta hacia el futuro y trasciende el espacio a través del satélite Túpac Katari, todo en una línea de continuidad histórica.



Panel con el relato de la vida y muerte de Túpac Katari en el municipio de Peñas. Fuente: Equipo de investigación.

El senador oficialista de origen aymara, Eugenio Rojas (presidente de la Cámara de Senadores en 2014), en ocasión de la entrega de los monumentos de Katari y Sisa en Peñas propuso una reconstrucción histórica:

> Hoy día estamos recordando los 232 años de la muerte de Túpac Katari; entre nosotros está viviendo su energía, su espíritu. Quienes estamos aquí somos sus hijos, sus nietos, por eso con toda fuerza recibiremos su energía. Hermanos, veremos la historia. En 1492 llegaron los españoles a México y fueron bajando hasta Cusco. Aquí arribaron en 1532; tardaron casi 40 años en hacerlo. Desde entonces hasta el levantamiento de Túpac Katari en 1781, pasaron más o menos 250 años, es decir, tardamos en organizarnos; pero, hermanos, no hemos mirado

> pasivamente esa conquista española, ya que hubieron, entre 1600 y 1700, miles de levantamientos en toda América. El levantamiento más grande fue el de Túpac Katari. Cuando éste murió, tenía 32 años, era muy joven, y Bartolina Sisa era menor que él y teníán un hijo. Sobre sus nietos y otros descendientes, que existen, no se sabe dónde están. En esos tiempos no había zapatos, no había abarcas, tampoco ponchos, así nomás caminaban los líderes. Túpac Katari iba a Perú a pie a hablar con Túpac Amaru. No había bicicleta, tampoco caballos. 232 años hemos esperado, hemos peleado, hemos llorado; nuestros hermanos han muerto perseguidos, torturados, en las minas han muerto miles y miles. Túpac Katari ha esperado más de 200 años para que se levanten los aymaras. En aquella época, 80 mil hermanos cercaron la ciudad de La Paz, no un día, una semana, un mes, sino tres meses, durmiendo en cualquier parte; así era Túpac Katari, así era Bartolina Sisa... En 1900, Zárate Willca, el temible Willca, se levantó, pero fue traicionado por el general Pando; después de casi cien años de su muerte nos hemos levantado, hoy hemos llegado (sic). Túpac Katari decía: 'Volveré y seré millones', hoy somos millones y millones. Ese nombre, Túpac Katari, vivirá para siempre, por eso los aymaras estamos viviendo, hemos sido salpicados con su sangre, eso nunca lo vamos a olvidar. Tenemos que besar el suelo ahora, porque es aquí donde ha muerto Túpac Katari, aquí ha sufrido, aquí ha sido descuartizado por caballos, aquí está su espíritu. Por eso hemos colocado ese nombre a nuestras organizaciones y hemos creado una universidad llamada Túpac Katari. Hoy en día hemos fundado el Estado Plurinacional, el presidente Evo Morales es un aymara, tiene el rostro de nosotros, tiene nuestra fuerza, llora igual que nosotros, ha nacido en esta tierra, con animales y entre sembradíos ha vivido... es como si otro Túpac Katari hubiese llegado, acompañado de millones y millones de Kataris. Antes de terminar, hermanos, quiero decirles que este 20 de diciembre al cielo vamos a despachar (sic) el satélite Túpac Katari, en Sudamérica sólo cuatro países tienen satélites: Venezuela, Argentina y Colombia; Chile tienen un satélite pequeño. (El nuestro) se está haciendo en China y va a estar a miles de kilómetros de aquí. Por eso, no vamos a olvidarnos nunca de Túpac Katari. Para terminar: Jallalla Peñas, Jallalla Aymara Marka[74].

La imagen de Túpac Katari ligada a la del presidente Evo Morales, por ejemplo en las estampillas de correos, resume la historia de

74 Discurso pronunciado en idioma aymara por la autoridad estatal, en ocasión de la entrega de los monumentos a Túpac Katari y Bartolina Sisa en la localidad de Peñas, el 14 de noviembre del 2013 (Traducción, Efraín Gómez).

resistencias indígenas que desemboca en la presencia de éstos en el poder encarnada en Evo Morales, quien, en una prolongación discursiva a manera de "espejo sociológico", condensa esta densidad histórica para proyectarla simbólicamente en el Estado Plurinacional.




Estampilla con la figura de Evo Morales durante su primera posesión ancestral. Fuente: Correos de Bolivia.

Hay asimismo frases que se inmortalizan, ya que muchas de ellas son parte de la construcción posterior al mito y la leyenda. Trazan simbólicamente los horizontes políticos e ideológicos a seguir; se mitifican hasta alcanzar niveles de trascendencia, venciendo incluso su propia historicidad. Una de ellas es la arenga atribuida a Túpac Katari antes de ser ejecutado: *Volveré y seré millones*. Esa frase se instaló en el imaginario de los pueblos indígenas, principalmente aymaras, con

una fuerte carga simbólica y, una vez aquellos en el poder, el líder se convirtió en ícono imperecedero asociado a la construcción del Estado Plurinacional.

La imagen de Katari es parte insoslayable de la narrativa estatal, en tanto constituye uno de los ejes discursivos del proceso descolonizador. Su presencia, así como la de Bartolina Sisa, no sólo acompaña a la de otros héroes que forman parte de la simbología del Estado Plurinacional, sino que su expansión —a través de las diversas apelaciones discursivas emergentes desde las esferas estatales— hace que dicha imagen adquiera un cariz mitológico. Desde la película *Insurgentes* (2012) de Jorge Sanjinés, hasta el nombre del satélite boliviano, el ícono Katari es el hilo conductor de un nuevo orden simbólico en construcción, y tiene una directa conexión con las dimensiones míticas del mundo andino, ya que la comprensión de ese orden simbólico está cargada por un misticismo milenario que signa inexorablemente la propia estructura social. No se debe olvidar que la cultura andina es plena de símbolos, mitos y rituales, y que está caracterizad por su noción circular del tiempo: el pasado está en el futuro, en un retorno constante. Los mitos, por ende, aluden a los regresos, al tiempo pretérito en el que ese simbolismo juega un papel decisivo para la configuración de las visiones indígenas. La vuelta simbólica de Túpac Katari no es únicamente un referente del proceso de descolonización que busca el Estado Plurinacional, expresado en miles de indígenas instalados en el centro mismo de la construcción estatal, sino que a través del primer satélite boliviano en el espacio, el pasado ancestral se conecta simbólicamente con el mundo de la globalización y se proyecta al futuro.

En síntesis, a pesar de la proliferación de narrativas históricas descritas anteriormente, que dan cuenta de los diversos universos simbólicos respecto de la discursividad del Estado Plurinacional (Ver Cap. III), en el proceso de *etnitización estatal*, la figura de Túpac Katari opera como un dispositivo ideológico que pretende localizar al sujeto indígena en la centralidad del espacio discursivo; sin embargo, la disputa por el sentido de lo plurinacional sigue vigente y se desplaza al ámbito de lo sociopolítico, en el que las alegorías descolonizadoras se contrastan con la realidad.

## 2.2. La *wiphala* y otros símbolos como parte de la disputa política

Desde una mirada de las interacciones sociales, se debe entender cultura como el contexto en el que todas las relaciones sociales y, por lo tanto, también las relaciones de poder "encuentran significado y significación, tejen interacciones simbólicas, que dan sentido a la vida de los seres humanos" (Guerrero, 2007: 76). Vale decir que es un espacio de disputa, de reapropiación y resignificación de actos o artefactos culturales que son parte del proceso de construcción de un determinado orden simbólico. En esa perspectiva, la cultura puede ser vista como un "campo de batalla" (*Ibíd.*) en el que se da un permanente enfrentamiento de sentidos. Si se asume la cultura como *discurso social* (Foucault, 1980), la tarea no se limita a examinar el nivel de lo manifiesto, los hechos en sí, sino que se impone estudiar la dimensión del sentido de esos hechos y, sobre todo, las condiciones *discursivas* (*Ibíd.*) que los posibilitan. En una palabra: lo *simbólico*. Se hace así desafiante estudiar los discursos sociales y la construcción de los universos simbólicos que edifica la cultura en el contexto de un *campo político* (Bourdieu, 2000) y más aún en un momento histórico signado por la edificación de un nuevo orden estatal.

En el presente acápite se aborda la relación entre lo simbólico y la política de la puesta en marcha del Estado Plurinacional. El objetivo es dar cuenta del papel que cumplen los elementos emblemáticos en una arena de disputa, en la construcción de (nuevas) identidades, para lo cual se analiza la estrategia alegórica, asumiendo que los emblemas[75] recientemente constitucionalizados emiten sentidos que son parte de una lucha política e ideológica y de la correlación de fuerzas resultante.

75 Según Patricio Guerrero, emblemas son "aquellos símbolos cuyo significado y significación representan el pensamiento o la política de una determinada nación, Estado, país o institución, partido político, club deportivo, barrio, etc. Un ejemplo claro de ello es la bandera, cuya eficacia simbólica está en el hecho de que se convierte en un símbolo que construye identidad, que tiene tremenda eficacia simbólica, a tal punto que la gente está dispuesta a morir y matar por ella" (2007: 143).

A diferencia de la Constitución Política del Estado reformada en 1995, que no incluía los símbolos patrios[76], la nueva Carta Magna del Estado Plurinacional aprobada en 2009 los instituye: "Los símbolos de Estado son la bandera tricolor rojo, amarillo y verde, el himno; el escudo de armas; la *wiphala*; la escarapela; la flor de kantuta y la flor del patujú" (Art. 6, parágrafo II). Nótese que se establecen en una misma jerarquía constitucional, por una parte, los símbolos tricolor de tradición nacionalista (la bandera rojo-amarillo-verde, el himno, el escudo de armas, la escarapela, la flor de patujú y la flor de kantuta), y por otra, aquel que alude a una tradición indígena (la *wiphala*). En esa "complementariedad simbólica" hay un afán articulador, tanto de las diferentes narrativas, como también de las regiones del país. La *wiphala*, de origen andino[77], y la flor de patujú, de la región de los llanos, reconocida en Santa Cruz como símbolo departamental en 2013[78], son muestra de lo último.

76 En la anterior Constitución no había referencia alguna a los símbolos nacionales, pero el D.S. 22482, de 27 de abril de 1990, disponía: "Artículo único: Consagrándose como flores nacionales de Bolivia a la 'Kantuta Tricolor' y 'Patujú Bandera', debiendo representárselas cruzadas una rama de la 'Kantuta Tricolor' con inclinación hacia la derecha y una espadaña del 'Patujú Bandera' con inclinación a la izquierda, como símbolo entrelazado de la unión de todas las regiones, etnias y culturas y riquezas naturales de la República". De igual manera, el D.S. 27630 del 19 de julio del 2004 estableció que la bandera nacional usada por el Gobierno llevará el Escudo Nacional de Bolivia en ambos lados. En su artículo 4º inciso 1, dispone: "La Bandera Nacional que se use en el Palacio de Gobierno, Palacio Legislativo y el Palacio de Justicia, Ministerios, Prefecturas, Embajadas y Organismos Internacionales, llevará al centro de la franja amarilla en el anverso y el reverso, el Escudo Nacional".

77 "El origen de la *wiphala* despierta fuertes polémicas; hay quienes le atribuyen condición de símbolo de los pueblos más antiguos, como Tiwanaku, otros que indican un origen más reciente. Los primeros sostienen como argumentos hallazgos arqueológicos de tejidos, petroglifos y cerámicas con motivos ajedrezados. También dibujos y relatos de antiguos cronistas. Las sospechas del origen moderno de la *wiphala* se acrecientan sobre todo porque se busca un parangón con la tradición del viejo mundo de ondear banderas a modo de emblema. La gran explosión de la *wiphala* en la iconografía aymara acontece con las movilizaciones del sindicalismo campesino en la década de 1970, en Bolivia" (www.pueblosoriginarios.com/sur/andina/aymara/whipala.html).

78 La Asamblea Departamental de Santa Cruz aprobó una ley que declara la bandera de la "Flor de Patujú" como un símbolo departamental que debe flamear en cada acto oficial en la región. "El departamento de Santa Cruz

La *wiphala* es una "bandera cuadrangular de siete colores, compuesta por 49 espacios con los siete colores del arco iris y cuyo centro está travesado por una franja de siete cuadrados blancos que simbolizan el *Qullasuyu* o territorio precolombino sobre el que se encuentra Bolivia" (Komadina y Cefroy, 2007: 136). En el contexto de la Asamblea Constituyente, la *wiphala* "fue propuesta por dirigentes aymaras y quechuas, además de sectores sociales para que sea reconocida como símbolo nacional" (*La Razón*, 08.02.2009), mientras que "la flor de patujú —que tiene los colores de la tricolor: rojo, amarillo y verde— es oriunda del oriente; su reconocimiento, como otro símbolo de Bolivia, fue solicitado por los pobladores de Beni, Pando y Santa Cruz" (*Ibíd*.).

Si bien, desde la nueva CPE se establece una especie de horizontalidad, por lo menos respecto de los símbolos nacionales, como se analiza más adelante, el uso y la (re) apropiación de los emblemas patrios están supeditados a los momentos políticos. Dos momentos conflictivos permiten comprender lo dicho: a) en el curso de la polarización sociopolítica y, sobre todo, en el periodo de la resolución hegemónica, la lucha fue acompañada por una disputa simbólica alrededor de la *wiphala*; b) en el desarrollo del conflicto de resistencia contra la carretera por el TIPNIS, la flor de patujú fue enarbolada por las organizaciones indígenas de tierras bajas como dispositivo simbólico para diferenciarse de la *wiphala*. Es importante analizar el despliegue discursivo en torno de los símbolos en contextos de alta conflictividad política, pues es en estos momentos cuando los emblemas expresan y asumen una identidad étnica y regional.

---

tiene como símbolo oficial a partir de hoy la bandera de la Flor de Patujú, que se convierte y representa la conservación de nuestro patrimonio cultural e histórico, siendo a partir de hoy de uso obligatorio en todos los actos oficiales del departamento de Santa Cruz", informó el asambleísta Ronald Moreno. Según éste, la Flor de Patujú pasa a representar el modelo de desarrollo cruceño basado en el aprovechamiento de los recursos naturales renovables, la promoción del desarrollo nacional y la protección del medio ambiente. "Es un símbolo que aporta también a la consolidación de nuestras autonomías y representa la integración de todos los habitantes del departamento, de los nacidos y no nacidos aquí en Santa Cruz", acotó (*El Deber*, 14.06.2013).

En el proceso de polarización sociopolítica (2007-2008)[79] entraron en juego aquellos imaginarios en disputa, según el Informe del Programa de las Naciones Unidad para el Desarrollo (PNUD, 2007). Por una parte, los movimientos sociales apoyados por el MAS impulsaban el proyecto del Estado Plurinacional enarbolando la *wiphala*. Por otra, los sectores cívicos de la *media luna* esgrimían el discurso de la autonomía departamental para oponerse al proyecto constitucional, usando la bandera verde y blanca[80] que connotaba el sentimiento cruceño[81]; es decir, esa polarización no solamente fue política; sino

79 No se puede comprender la constitucionalización del Estado Plurinacional si no se explica el previo proceso de alta conflictividad que puso en vilo la propia institucionalización de la democracia boliviana. En el curso del debate constituyente, Bolivia vivió un momento de alta polarización por la existencia de dos visiones de país: una, alrededor de la propuesta de lo plurinacional, impulsada particularmente por las organizaciones indígenas/campesinas en pos de la descolonización del Estado boliviano, y otra, el proyecto autonómico defendido por los sectores cívicos/regionales del Oriente boliviano, que enarbolaban la bandera de la autonomía departamental vinculada a procesos de modernización. Ese momento tuvo diferentes aristas que se condensaron en dos: la regional y la racial. La polarización se caracterizó por ser un marañoso espacio que sirvió para la disputa en aras de la reconfiguración hegemónica del poder, ya que estaban en juego, sobre todo, proyectos estatales para la nueva institucionalidad emergentes de la lucha política de aquel momento.

80 Sobre las implicancias políticas y también simbólicas del discurso autonomista de las élites cívicas/regionales, Gustavo Rodríguez escribió: "Hasta el 2006 y desde la gran rebelión guaraní en 1892, las poderosas élites capitalistas de Santa Cruz no habían vivido tensiones de magnitud. El ascenso del MAS las desafiaba a reconocer otras simetrías, culturas e historias en su propio seno, las que preferían apagar bajo el discurso elaborado de la tradición camba, las elites se volcaron a consolidar su frente interior y la 'comunidad imaginada' regional. Se reafirmó una identidad mediante símbolos, fiestas y alegorías cívicas. Se levantó la bandera cruceña verde y blanca, creada en el siglo XIX, pero olvidada en los meandros del tiempo. Se continuó evocando discursivamente la situación de marginalidad y abandono, que obviamente Santa Cruz no tenía más, y se sumó la acentuación de su diferencia y unidad étnico-cultural; que empero se desdibujada en la medida que oleadas de migrantes llegaban a Santa Cruz. Aunque el discurso cívico los convocaba, se ignoraba y rechazaba su diversidad" (2013: 13).

81 "La idea que subyace a este discurso [autonomista] aparentemente integrador es la disolución de la cultura del inmigrante mediante la asimilación dentro de la cultura camba. Esto sugiere la búsqueda de un proceso de aculturación y de homogeneización hacia adentro, que sería garantizada por una presión social sobre una supuesta 'deuda o culpa' del inmigrante por la posesión de un pedazo de tierra. Conservar la práctica del *pijcheo*, la *wiphala*, incluso posición política

que adquirió un carácter metafórico con los nuevos símbolos propuestos para el Estado Plurinacional. Pero, ¿cuál fue el argumento de los sectores cívicos de Santa Cruz para rechazar la *wiphala*?

> Un año después [2007], un evento similar se llevó a cabo en Santa Cruz, región que se caracteriza por liderar la oposición al Gobierno y esgrime una demanda de autonomía que, en ciertas circunstancias, es denunciada por el MAS como 'separatista'. En este caso, se produjo un intenso debate respecto al uso de símbolos patrios, puesto que en el primer desfile, realizado en Sucre, los pueblos indígenas portaron sus propios emblemas —*wiphalas*— y en su propuesta de reforma constitucional, la bancada oficialista había planteado el reconocimiento oficial de la *whipala* como símbolo nacional, como rango similar a la bandera tricolor. Finalmente, para evitar conflictos, el evento se realizó en instalaciones militares y sin la utilización de las *wiphalas*, en una suerte de adscripción de los indígenas a la bandera nacional despejando una serie de susceptibilidades que habían agudizado las diferencias étnicas y regionales (Mayorga, 2007: 19).

Esta confrontación política y simbólica fue representada en una obra pictórica[82]. Ese forcejeo alrededor de la *wiphala* y su efecto

---

propia es vista como un acto de desagradecimiento al que les da tierra y trabajo; por tanto la mejor forma de 'ser agradecido' es adaptarse a la "forma de ser" del camba, lo que implica también asumir su posición política. Según nuestras indagaciones el proceso de adaptación del migrante dentro de la sociedad cruceña implica la vivencia de una larga serie de mecanismos de presión social, sobre todo entre los jóvenes hijos de migrantes, que van desde críticas a las formas de hablar, hasta formas de comportarse, a su idioma materno y su cultura" (Espósito, 2008).

82 "Para Ejti Stih (pintora eslovena radicada en Santa Cruz desde hace 33 años) éste (2007) fue un año político. Los sucesos en ese campo marcan su obra y así se verá cuando la artista inaugure la exposición que reúne su producción anual, el jueves a las 20.00 en el hotel Los Tajibos. El enfrentamiento, la muerte, el modo en que se dejó llevar la Asamblea que escribió la Constitución, algunos personajes del Gobierno como el presidente Evo Morales, el "vice" García Linera, el canciller Choquehuanca, los indígenas Ponchos Rojos, la Unión Juvenil Cruceñista, banderas cruceñas y *wiphalas* son algunos de los protagonistas de los cuadros. La mayoría están cargados de un rojo tan intenso como la polémica y los excesos recientes. Ejti reconoce que se nutre de los hechos políticos y que no logró ser indiferente a ellos. No puedo pintar floreros, dice la artista" (www.caracol.com.co/noticias/actualidad/ejti-stih-pinta-en-lienzo-la-crisis-politica-que-agobia-al-pais/20071211/nota/518440.aspx).

simbólico tiene origen cuando el Gobierno del MAS establece que en la "política institucional [de] 'descolonización' de las Fuerzas Armadas deben sumarse algunos eventos inéditos que ponen en juego complejos ingredientes simbólicos, tales como la participación de los pueblos indígenas en actos militares oficiales que, en alguna circunstancia, provocó un intenso debate político" (*Ibíd*.: 18). El emblema flameó en las manos de los indígenas que participaron del desfile militar para celebrar las fiestas patrias en Sucre, en 2006, lo que despertó actitudes de resistencia por parte de las instituciones castrenses y sectores de la oposición. Empero, su institucionalización, especialmente en los espacios militares y policiales caracterizados por resistirse a los símbolos del mundo indígena, se produjo poco a poco.



Retrato de una autoridad policial sosteniendo una *wiphala* en el pecho. Fuente: Cortesía de Víctor Hugo Romero.

La disputa por el sentido trazó, pues, un escenario en el que las interpelaciones, mediatizadas a través de los símbolos caracterizaron un momento político altamente conflictivo en la historia política contemporánea, ingrediente fundamental e insoslayable para examinar la construcción simbólica del Estado Plurinacional.

La lucha hegemónica fue resolviéndose poco a poco, pero la disputa simbólica continuó cuando la *wiphala* quedó constitucionalizada como símbolo patriótico del Estado Plurinacional. Uno de los episodios se vivió el 6 de agosto de 2010, cuando tras negociarse entre representantes del Gobierno de Santa Cruz y del nivel central, se decidió no izar la *wiphala* ni tampoco la bandera regional (verde-blanco-verde), lo que supuso un costo político para las autoridades cruceñas. Y cuando fueron izados los símbolos patrios en la sede de la Brigada parlamentaria cruceña, ubicada en la plaza 24 de Septiembre, se produjeron varios incidentes de resistencia a la *wiphala,* incluso con ribetes racistas:

> Como en los tiempos de mayor exacerbación regional, ayer en el Concejo Municipal de Santa Cruz y en la brigada parlamentaria cruceña se volvieron a escuchar frases como 'raza maldita' y 'collas de mierda'. El motivo, la iza de la *wiphala* en esas entidades. La pelea sucedió cuando los representantes del Movimiento Al Socialismo en el Concejo de la capital oriental intentaron enarbolar una de las insignias indígenas en el frontis de la institución. Cuando corrió la voz, funcionarios públicos abandonaron sus oficinas y comenzaron a silbar y emitir ofensas contra la bancada del partido de Gobierno (*Página Siete*, 05.06.2011).

Más allá de las secuelas de la polarización, la disputa simbólica descrita permitió que afloren sentimientos de raíces culturales racistas y discriminadoras. La definición de la hegemonía del MAS y sus aliados, en aras del proyecto del Estado Plurinacional, supuso finalmente un repliegue de los sectores regionales/cívicos cruceños, lo que tuvo como efecto colateral la disolución de la disputa simbólica y la presencia inequívoca de la *wiphala* flameando por las calles cruceñas durante las celebraciones cívicas del Estado Plurinacional.

> Más de una centena de colegios rindieron este viernes homenaje al 186 aniversario de Bolivia en un portentoso desfile en el Parque

> Urbano de Santa Cruz, la ciudad más poblada y pujante del país, y los primeros de curso y guías de las colegiales bandas de guerra, enarbolaron, junto a las insignias patria y departamental, la *wiphala*, pendón de los pueblos originarios bolivianos. La *wiphala*, a la que un funcionario de la Gobernación de Santa Cruz, Vladimir Peña, ofreció a media semana una cerrada oposición, 'fue muy bien recibida por la población, incluso aplaudida', refirió el director departamental del Servicio de Educación, Bartolomé Puma (Agencia estatal de noticias, ABI, 05.08.2011).

Uno de los conflictos que puso en vilo la legitimidad del Gobierno del MAS y que cuestionó la propia esencia del Estado Plurinacional acerca del concepto del *Vivir Bien* y el respeto de la naturaleza/*Pachamama*, tuvo que ver con el proyecto carretero por el TIPNIS, cuestionado por responder a un modelo de desarrollo que va en contra precisamente de la naturaleza y que revela las profundas contradicciones entre el Gobierno del MAS y las organizaciones indígenas de tierras bajas. Esas tensiones adquirieron dimensiones simbólicas expresadas en la disputa ideológica entre dos modelos de desarrollo contradictorios entre sí. Y, en lo concreto, dichas organizaciones indígenas establecieron lazos identitarios de resistencia en función de la alteridad de los símbolos: se reapropiaron de la bandera del patujú para convertirla en su emblema y establecer la diferencia frente a la *wiphala*. En la marcha que emprendieron indígenas hacia la ciudad de La Paz, para impedir que se concreten las obras de la carretera, el ícono patujú, junto a la bandera tricolor, sirvió para interpelar al Estado Plurinacional y la *wiphala* fue interpretada como un símbolo del andinocentrismo, tal como sostuvo una marchista: "La *wiphala* identifica a los hermanos de tierras altas; ellos se identifican con ese símbolo patrio" (*Página Siete*, 19.10.2011). Ese uso simbólico respaldó una de las argumentaciones discursivas vertidas por los dirigentes de los marchistas, en sentido de que con la carretera, entre otras consecuencias, se posibilitaría la ampliación de la frontera agrícola en favor de la colonización cocalera de raigambre andina en el TIPNIS (Prada, 2012). Este conflicto, evidentemente, marcó un distanciamiento del partido gobernante con las organizaciones indígenas de tierras bajas, mientras que presión en el ámbito simbólico hizo que el propio Mandatario apareciera en eventos públicos vestido con una camisa chiquitana propia del Oriente.

En resumen, la *wiphala*, "cuyo origen no se puede determinar con seguridad, ya que se remonta a un tiempo mítico cuando, se cree, todo era paz y armonía, (y en la que) se proyecta la unidad del grupo y se fomenta un sentimiento de pertenencia y de reconocimiento" (Komadina y Geffroy, 2007: 136), se erigió en ícono de la rebelión de los propios indígenas (Chukiwanka, 2014: 19) y, en la medida en que se supo que condensaba las aspiraciones y subjetividades de éstos, por su fuerza centrípeda fue reapropiada por el MAS (*Ibíd*.). Luego, al ser parte de la simbología estatal y ante las circunstancias políticas, este emblema expresó metafóricamente la pugna y la propia resolución hegemónica con su constitucionalización. Ya en el conflicto del TIPNIS, puso en evidencia la tensión entre diversos modelos de desarrollo y expresó las propias contradicciones/límites del Estado Plurinacional, situación en la que, paradójicamente, el patujú enarbolado por los indígenas de las tierras bajas interpeló la naturaleza andino-céntrica que había adquirido el nuevo orden estatal simbolizado por la *wiphala*.

### 2.3. Amalgama simbólica: Entre el legado nacionalista y el emergente plurinacional

El proceso de edificación discursiva de un determinado orden simbólico, no necesariamente debe corresponder o coincidir con lo "real"; pero sí, muchas veces, está en consonancia con el orden político hegemónico en curso. De un tiempo a esta parte se asiste en el país al despliegue de un dispositivo ideológico que tiene en la reconstrucción de la historia una de sus principales estrategias discursivas, proceso en el que sus protagonistas se erigen en objetos de disputa y reapropiación simbólica y, por lo tanto, de lucha política. En adelante se analizan los entrecruzamientos simbólicos que derivan de las diferentes narrativas históricas y que son parte del proceso complejo que adquirió la construcción del nuevo orden simbólico del Estado Plurinacional. De inicio, es importante conocer cómo se está diseñando esa nueva estrategia discursiva desde las instancias estatales.

> Se dice que la primera gestión del gobierno ha sido simbólica porque ha trabajado en la recuperación de la dignidad de los bolivianos que se veía como extraviada y perdida por los gobiernos neoliberales.

> La estética de ese proceso es la imposición de los símbolos del Estado Plurinacional en la línea de lo que dice la Constitución: la *wiphala*, la kantuta, el patujú. Y también la inserción de los líderes que representan esa otra historia, esa otra revolución: la de Túpac Katari y Bartolina Sisa, un ejemplo de lo cual es la nominación del satélite. En paralelo, destaca la designación de leyes y beneficios con nombres precisos: el bono Juancito Pinto, que rescata a un héroe de la Guerra del Pacífico, la Ley Educativa Avelino Siñani-Elizardo Pérez, que recupera a protagonistas de la lucha contestataria en el área de la educación, el bono Juana Azurduy, que recupera la figura de la mujer en la historia y en la guerra, el premio cultural Eduardo Abaroa, la Ley de Autonomía Andrés Ibáñez, etc. Es la apropiación simbólica de esos héroes de la historia nacional, que hoy son parte de la simbología del Estado Plurinacional (Entrevista con Víctor Hugo Romero, 04.11.2013).

En esa lógica estatal marcada por una multiplicidad de sentidos, donde cohabitan distintas narrativas que hacen complejo el nuevo ordenamiento simbólico, surge una interrogante necesaria: ¿Cómo se articulan los íconos que vienen de un orden estatal precedente con aquellos que irrumpen en el contexto de la construcción simbólica del Estado Plurinacional? Una estrategia comunicacional ha sido asignar a diferentes hechos y/o acontecimientos de la gestión gubernamental nombres de personajes extraídos de la historia boliviana que tienen al mismo tiempo diversas connotaciones.

Una de las recurrencias del discurso estatal está, pues, vinculada con la recuperación de aquella narrativa histórica inscrita en el imaginario nacionalista. De allí, por ejemplo, que se produzca la reapropiación de héroes y heroínas reivindicados ya por el proceso revolucionario del Estado del 52 (Rodríguez, 2011), como ocurre con Eduardo Abaroa, cuyo nombre está ligado ahora al premio estatal para la producción artística y cultural que otorga anualmente el Ministerio de Culturas. Otra figura vinculada con la Guerra del Pacífico[83], Juancito Pinto, identifica el bono que beneficia a los niños que estudian en las escuelas públicas; se trata de un homenaje

83 En 1879, tropas chilenas invadieron Bolivia y se hicieron de 400 kilómetros de playa, 120 mil kilómetros cuadrado de territorio e ingentes recursos naturales a través de la Guerra del Pacífico, contienda que incluso involucró a Perú.

al joven boliviano que, se dice, a sus 12 años fue tamborilero en el Regimiento Colorados del Ejército nacional y que como tal estuvo en la Batalla del Alto de la Alianza, donde cayó en combate frente a las fuerzas chilenas. Lo propio sucede con Genoveva Ríos[84], boliviana que en febrero de 1879, a sus 14 años, protegió la bandera boliviana del edificio de la Intendencia de la Policía de Antofagasta durante la invasión chilena al puerto boliviano. Esta niña, hija del comisario Clemente Ríos, aparece hoy en un lienzo que se destaca en los regimientos policiales en homenaje a su heroísmo. Como explica el diario oficialista, en una edición especial:

> Los héroes son de una estirpe que no tiene límites en su sacrificio, y cuando el amor a la Patria ha sido cultivado en el hogar, el sagrado suelo y los símbolos que lo representan son la Patria misma. Genoveva Ríos es la muestra de ese amor sublimado y elevado a su máxima expresión, pues conlleva inclusive el desprecio por la vida misma; sólo tenía 14 años, pero su ejemplo traspuso los umbrales del tiempo. Antofagasta había sido invadida por los chilenos, la soldadesca araucana y el rotaje que allí habitaban se lanzaron al saqueo y al pillaje, como buitres hambrientos, asesinando a cuanto boliviano se les oponía; la confusión hacía presa de la ciudad. En medio de ese lúgubre cuadro, Genoveva vio desde su casa la bandera, aún izada en la Comisaría Marítima y, sin miedo al peligro, trepó a una ventana, tomó la enseña y la escondió entre sus ropas. Cuando se disponía a abandonar el edificio fue interceptada por soldados chilenos que la interrogaron; pero se mantuvo firme a pesar de las cobardes amenazas de muerte, y escapó de sus captores salvando la sagrada tricolor (*Cambio*, 23.03.2009).

Abaroa, Pinto y Ríos tienen evidentemente una connotación vinculada con la identidad cívica del Estado del 52, lo que revela la presencia de un imaginario arraigado en el nacionalismo revolucionario. Tal imaginario nacionalista, como si fuera un ícono sempiterno de la constitución misma de la identidad nacional, está presente en el dispositivo discursivo del Estado Plurinacional. A tal punto, que el propio presidente Evo Morales ha reiterado: "Debemos reafirmar el *gran sentimiento del pueblo boliviano* para retornar al océano Pacífico,

84 La narrativa histórica en el sistema educativo recupera hoy de manera enfática a estos héroes y heroínas de la Guerra del Pacífico.

porque este sentimiento es irrenunciable" (*Cambio*, 24.03.2009, cursivas nuestras). El sentimiento nacionalista asociado a la reivindicación marítima constituye, ciertamente, un eje discursivo del dispositivo ideológico/cultural del Estado Plurinacional, ya que la eficacia de su interpelación sirve para cohesionar al país. Lo que no impide que, muchas veces, ese discurso sea matizado por alegorías emergentes del nuevo orden simbólico. Por ejemplo, con motivo de conmemorar el Día del Mar en 2009, la prensa oficialista informó: *El "patria o muerte" rige desde hoy para las Fuerzas Armadas* y, al mismo tiempo, anunció que la *wiphala* sería izada junto a la tricolor nacional y la bandera de la reintegración marítima:

> El 23 de marzo, día en que se recuerda la usurpación del mar boliviano, marcará un hito importante en la historia de las Fuerzas Armadas, porque desde la presente fecha acogerá la consigna "patria o muerte, venceremos" como parte de su identificación plena con el pueblo y el proceso de cambio que vive el país (*Cambio*, 23.03.2009).

En ese acto, ejemplo de la interpelación discursiva del Estado Plurinacional, se percibe que coexisten tres enunciados que exponen, de manera simultánea, imaginarios distintos que responden a diversos órdenes simbólicos. Por un lado, el mismo acto de reivindicación marítima alude a reforzar un espíritu nacionalista fuertemente enraizado en el imaginario social. Por otro, más allá de ser un símbolo constitucionalizado, la *wiphala* connota al mundo indígena andino y ha sido articulada al proceso de descolonización. Y la arenga "Patria o muerte, venceremos"[85] hace referencia a la narrativa socialista.

---

85 Óscar Gonzales cuenta: "El 5 de marzo de 1960, el Presidente cubano Fidel Castro afirmó que no existía otra alternativa que la de Patria o Muerte, advertencia surgida ante la tumba de los obreros y soldados muertos el día anterior, víctimas del sabotaje yanqui al vapor La Coubre. Era una época convulsa en la que se venían sucediendo incontables maniobras contrarrevolucionarias dirigidas a desestabilizar el país y provocar la destrucción de la obra recién iniciada. En la madrugada del 8 de junio de ese año, en la clausura del Primer Congreso Revolucionario de Barberías y Peluquerías, nació la frase que, unida a la consigna de Patria o Muerte, complementaría lo que para los cubanos ha devenido en expresión de lucha y de victoria. Con la expresión ¡Venceremos! finalizó Fidel su discurso de aquel día, convencido de que su pueblo, si bien estaba dispuesto a defender la obra revolucionaria hasta sus últimas consecuencias, lucharía hasta obligar al enemigo a morder el



Palco Presidencial en el Aniversario del Estado Plurinacional, del año 2010. Fuente: Archivo fotográfico del periódico *Cambio*.

Desde el punto de vista simbólico, la celebración de 2009 es una muestra representativa del manejo discursivo que ha caracterizado los dispositivos ideológico/culturales estatales: es un híbrido. Y sirve para explicar la "amalgama" de íconos referidos a contextos simbólicos e imaginarios distintos que se combinan en un solo tronco discursivo, aun si se oponen mutua e internamente, con lo que evidencian la complejidad que adquirió el proceso de edificación del nuevo orden simbólico asociado al Estado Plurinacional.

La otra narrativa, que es parte de la "amalgama simbólica", tiene conexión con los héroes emergentes del imaginario republicano. Simón Bolívar y Antonio José de Sucre se mantienen como íconos

polvo de la derrota. Al dirigirles la palabra, el líder de la Revolución les manifestó que ellos, trabajadores de barberías y peluquerías, por su contacto permanente con la población, tenían la tarea de la lucha en la calle, porque lo único que no se puede hacer en una Revolución, como en una guerra, es no contestar al fuego del enemigo" (www.cadenagramonte.cu/articulos/ver/6955:ipatria-o-muerte-venceremos-expresion-de-lucha-y-de-victoria).

paradigmáticos del "origen estatal" de la República. Así por ejemplo, el uso recurrente de los símbolos derivados del Estado Republicano concentrado en la imagen de Bolívar y Sucre se expresó fundamentalmente en la parafernalia que en la plaza Murillo acompañó los actos rituales organizados para celebrar el aniversario del Estado Plurinacional. Los "padres de la patria" estaban al lado de aquellos héroes y heroínas que provienen del mundo indígena; pero ocupando el lugar privilegiado, el centro de los actos, en menoscabo simbólico de los íconos indígenas.

La "Agenda Patriótica 2025", apuesta del Gobierno de Evo Morales para proyectar a Bolivia con rumbo al Bicentenario nacional a celebrarse ese año, va por la misma senda descrita. En el ámbito simbólico, "el proyecto oficialista con la adopción de la Agenda Patriótica del Bicentenario 2025 como horizonte programático de la gestión estatal es una apuesta a la continuidad histórica" (Mayorga, 2014: 3). Vale decir, es un *continuum* de la narrativa republicana que todavía subyace en el imaginario colectivo y, esta vez, está siendo reforzado desde los espacios institucionales del Estado Plurinacional. Lo que resulta llamativo de esta apelación a los símbolos republicanos, al igual que sucede con el discurso nacionalista, es que están en contradicción evidente con aquellas argumentaciones urdidas en la interpelación/cuestionamiento de las organizaciones campesinas indígenas durante la Asamblea Constituyente, en sentido de que la naturaleza del Estado boliviano es de cariz republicano y, por lo tanto, se lo consideraba como una continuidad de la colonia (Ver Cap. II).

Se ha insistido en la idea de la amalgama simbólica, pero hay que decir que ella no significa necesariamente horizontalidad discursiva; al contrario, existe un "desbalance" que se explica por el uso predominante de ciertos íconos. Por ejemplo, el primer logotipo de Servicios de Aeropuertos Bolivianos (SABSA) después de su nacionalización, combina los dos símbolos patrios constitucionalizados (la tricolor nacional y la *wiphala*); pero la aparente correspondencia horizontal entre ambos símbolos se rompe por la palabra "nacionalizada", que desvela la permanencia de un imaginario nacionalista. SABSA, como parte de su nueva imagen corporativa, adoptó luego otro logotipo con tricolor y sin *wiphala*.







Logotipos antiguo y nuevo de la Empresa de Servicios Aeroportuarios de Bolivia. Fuente: Equipo de investigación.

De igual manera, la tricolor nacional predominó en la ceremonia organizada en el Salar de Uyuni para recibir, en 2014, a los participantes de la competencia del Dakar, y los competidores bolivianos fueron considerados "héroes nacionales" a la altura, según compararon algunos, de los futbolistas que clasificaron al campeonato mundial en 1994, hecho que reforzó el sentimiento nacionalista. Es decir, la Revolución de abril y el Estado del 52 no han dejado la política boliviana y mucho menos sus referencias simbólicas, dando razón a René Zavaleta: "Mientras haya gentes que invoquen estos términos, existen, y aquí existen muchas gentes que invocan esos términos. De manera que resultaría totalmente voluntarista decir que el nacionalismo revolucionario está en extinción" (Mesa, 1993: 54). En suma,

el conjunto de elementos discursivos, tanto de origen republicano como de origen nacionalista, muestra efectivamente un *continuum* en el universo simbólico construido por el Estado Plurinacional, aunque esa tendencia esté matizada por la recuperación y reapropiación de una narrativa indígena que reposiciona, por ejemplo, a Túpac Katari como ícono representativo de un horizonte estatal en el que el sujeto indígena ocupa un lugar relevante, con lo que se genera un escenario de disputa simbólica previsible por la reestructuración de un nuevo orden social.

## 3. Estética del Estado Plurinacional

La relevancia de abordar la dimensión estética del Estado Plurinacional está en el hecho de que permite desentrañar "la forma" en que las emanaciones alegóricas van adquiriendo sentido. La estética moldea todos los discursos y, en consecuencia, éstos no son simples construcciones metafóricas sobre la realidad, sino referentes de sentido de la acción social y política, pues pueden ser instrumentalizados, sea para el ejercicio o legitimación del poder, o, en su defecto, para interpelar al poder. En todo caso, lo simbólico ordena lo cultural, de allí la necesidad de control de los significados que desemboca en una lucha por el predominio de ese orden simbólico.

Ahora bien, si ese nuevo orden simbólico es resultado de una mera distorsión ideológica, sólo provoca un proceso de deformación comunicativa, por ejemplo, a través de la *estetización de la política*[86], mecanismo discursivo que está vacío de contenido ideológico, es decir, el producto cultural carece de cualquier referencialidad histórica, social, o ética; por el contrario, hablar de la *politización de la*

86 Por la ausencia de referencialidad de la *estetización de la política*, según Walter Benjamin, "se asiste a una proletarización creciente de la obra de arte, y unida a ella está la proletarización las masas que como si fueran un agujero negro devoran insaciablemente todas las formas culturales, convirtiéndolas en simulaciones y falsificaciones. El fascismo es el mejor ejemplo del uso ideológico de la obra de arte al estetizar la política y al politizar la estética" (Muñoz, 2011: 67). La *estetización de la política* se comprendería, por lo tanto, en "la comprensión del ejercicio político como una creación artística y en la primacía del criterio estético sobre cualquier consideración ética, social o histórica" (Paredes, 2009: 94).

*estética*[87] es pensar en la estética como una esfera que contiene en sí misma una relación con el contexto sociopolítico, constituyéndose en un mecanismo discursivo que opera en un campo de disputa por la resignificación de los sentidos políticos.

La palabra "estética" tiene su raíz griega en el término *aesthesis*, que significa sensibilidad, sensación. Etimológicamente, estética significa arte o técnica de la sensibilidad. Fue con Hegel que el término adquirió el sentido de la reflexión sobre el arte. De allí que la estética está articulada al discurso de la modernidad. Y a partir de ese posicionamiento "privilegiado" define qué es lo "bello". Históricamente, el pasado indígena fue obviado por las narrativas criollas / mestizas, condenándolo prácticamente al olvido y, como efecto colateral, su estética ni fue considerada como tal. Por el contrario, fue calificada como cósmica, artesanal o bárbara.

> En el ámbito cultural esta exclusión fue, y aún es, evidente. Hasta el día de hoy la élite ilustrada llora la inexistencia de literatura y arte en el país, porque no conocemos la estética indígena o la leemos con criterios occidentales. Las diversas formas religiosas indígenas son

87 En todo caso, Benjamin (1979) reflexiona sobre la posibilidad de la *politización de la estética*, comprendiéndola como la reconstrucción de la experiencia estética, devolviendo el *aura* a creadores y públicos, y saliendo de las nuevas formas de alienación ideológica de la sociedad de masas. De allí la posibilidad de que la estética sirviese para procesos de emancipación y se usase para la configuración de un espacio intersubjetivo. Al respecto, Jacques Rancière habla de una *estética de la política*, porque esta última tiene su propia estética. De hecho, lo que se manifiesta en la política es "la disputa misma acerca de la constitución de la *esthesis*, acerca de la partición de lo sensible por el que determinados cuerpos se encuentran en comunidad" (2005: 41). La política establece, por lo tanto, fronteras determinadas por "montajes de espacios, secuencias de tiempo, formas de visibilidad, modos de enunciación que constituyen lo real de la comunidad política" (*Ibid.*: 55). En este contexto, la *politización de la estética* supera esa visión desprovista de cualquier autorreferencia; el régimen estético del arte no es una esfera completamente independiente y autorreferencial, sino que "implica en sí mismo una determinada política" (*Ibíd.*). Y, como sostiene Diego Paredes, "la postura de Rancière no incurre en una política estetizada ni en un arte políticamente comprometido dedicado únicamente a la denuncia y a la propaganda, sino que traza los contornos de un arte que ya contiene en sí mismo una relación implícita con la política, una relación que pasa por la reconfiguración del espacio público y visible" (2009: 92).

> cosmología y mitología no religión, las formas de conocimiento no son ciencia. Es decir, lo que consideramos estética, ciencia, filosofía, religión, historia es una forma históricamente específica que aún proclama ser universal, y que condena a la antropología, el primitivismo, el folclore, la "diversidad étnica" todo lo demás (Soruco, 2011: 57).

Esa visión "ilustrada" que asume la producción estética como parte de la cultura "no es sino una producción del espíritu propio de las sociedades civilizadas" (Guerrero, 2007: 38) y, por lo tanto, la estética indígena no se "acomoda" a los moldes convencionales trazados por la "cultura alta". Por eso, la visión estética de la imagen del indígena operó como una "racialización de la corporalidad del sujeto, base de una estética del blanqueamiento, una ética del sacrificio y una política de control de la corporalidad" (Cruz, 2001: 9). Tal racialización de la estética fue forjada en el proceso colonial que estructuró a la sociedad boliviana a partir de tres identidades fundamentales construidas históricamente: el indio, el cholo o mestizo y el *q'ara* (Rivera, 1993).

En contraposición de esa visión "ilustrada" y en concordancia con la idea de la "nación étnica" (Smith, 1991), los procesos discursivos, en este caso de la estética, tienen el papel de visualizar el pasado originario/indígena menoscabado y ninguneado por el discurso dominante y, sobre todo, colonial. La interrogante que surge es: ¿Qué características presenta la estética de la *plurinacionalidad* promovida desde las esferas estatales? Y, por lo tanto, ¿apunta la misma a socavar esa visión ilustrada de la estética?

Una constatación es que la estética estatal está centralizada en la imagen del indígena; aunque hay opiniones que apuntan a una estética de lo cholo[88]. La imagen indígena se patentiza, por ejemplo,

88 Virginia Ayllón afirma: "Hay quienes dicen que éste, el actual, es un proceso indígena, yo lo califico de cholo y su estética así lo confirma. Ahora bien, lo cholo, como lo indígena e incluso la raza son conceptos que provienen de la lógica colonial de la diferencia. Sin embargo y a lo largo de la lucha anticolonial han sido resignificadas por las poblaciones subalternas para construir, a partir de ello, identidades y subjetividades. Me refiero, entonces a ese concepto de lo cholo, al resignificado sin duda por la chola. Tomo el concepto de chola de

en el uso de simbología proveniente, básicamente, del mundo andino. Es decir, la estética del Estado Plurinacional es “la exaltación de las culturas indígenas como único pasado nacional” (Molina, 2013) y se expresa fundamentalmente en la “ritualidad ancestral” como un espacio propicio para la puesta en escena y la visualización de las alegorías del nuevo orden simbólico.

Pero, si bien hay una imagen indígena predominante en el eje central de la discursividad de la estética del Estado Plurinacional, la cuestión está en la manera en que se muestra al indígena. Será que la estética del discurso en torno del Estado del 52, centrada en la imagen mestizada del indígena (Sanjinés, 2005; Rivera, 2003), permanece.

Más allá de la estética convencional articulada, por ejemplo, con la denominada “alta cultura” que pretende ser reflejada en artefactos culturales concretos, la estética del denominado “proceso de cambio” está asociada a la construcción simbólica del Estado Plurinacional y localiza en ámbitos externos a las “bellas artes”. Así, es posible identificar dos ámbitos de despliegue: los símbolos patrios y símbolos indígenas, particularmente andinos.

En el primer caso aparecen los símbolos constitucionalizados, que connotan, por un lado, la “nación cívica” representada en la tricolor nacional y, por otro, la *whipala* como ícono de la “nación étnica”. Desde luego, esa superposición de símbolos es un rasgo importante de la producción discursiva del Estado Plurinacional, aunque el parangón es relativo, pues la *wiphala* está siendo reapropiada e inclusive subalternizada a los códigos de la estética referida a la “nación cívica”. En la mayoría de los logos de las empresas estatales predomina la tricolor nacional. En la disputa simbólica, la estetización de la alegoría indígena se somete a los parámetros discursivos y estéticos del Estado Plurinacional, de manera que se rezaga la connotación descolonizadora para reforzar aquellos códigos culturales provenientes de la “nación cívica”, es decir que hay una (re) funcionalización

Silvia Rivera, quien identifica el origen de ésta como producto de la resistencia que tuvo que asumir la indígena violada por el colonizador, cuyo vástago fue rechazado tanto por la sociedad dominante como por la comunidad indígena” (2013b: 15).

del mundo simbólico indígena en beneficio del espacio blanquizado heredado del Estado Nación. De ahí, ejemplo ilustrativo, que la *wiphala* no cohabite en similares condiciones simbólicas y estéticas con la tricolor nacional.

El segundo caso, como se detalla en un acápite anterior, está referido al rescate de los héroes y heroínas, sobre todo indígenas, y también figuras criollas/mestizas asociadas a las luchas indígenas. El caso más representativo es el de Juana Azurduy, cuya imagen adquiere importancia incluso fuera de las fronteras nacionales, ya que el Gobierno boliviano invirtió dinero en la construcción de un monumento que fue ubicado, polémica de por medio[89], en el centro de Buenos Aires (Argentina), en reemplazo del dedicado a Cristóbal Colón. No debe olvidarse que la guerrillera independista es un ícono de la historia de las luchas anticoloniales rescatadas últimamente por el Estado boliviano, por ejemplo, en el curso de la celebración del Bicentenario de la Independencia de Chuquisaca. Por ello, la estatua de Azurduy en pleno centro bonaerense sigue una línea trazada, por lo menos en el campo discursivo, por la estrategia estatal de horizonte descolonizador que se expande aun más allá del país. Algo que ya que se manifestó en una entrada folklórica boliviana promocionada por el Gobierno de Evo Morales en la avenida 9 de Julio de Buenos Aires, la que fue trasmitida por el canal estatal de Bolivia.

---

89 El reemplazo de la estatua de Colón por la de Juana Azurduy hurgó en el avispero. Develó la tensión no solamente social, sino racial que existe en una Argentina que paulatinamente va perdiendo su esencia europea para fundirse en una Argentina más diversa. No debe olvidarse, como dice Mauro Beltrami, que "el monumento histórico adquiere un valor fundamental, al pasar a ser parte del patrimonio cultural de un pueblo, grupo o clase social; patrimonio que tendrá como factor determinante la capacidad de representación simbólica de las identidades (...) Esto pasa mucho más en una ciudad como Buenos Aires que, al ser cosmopolita, también es un archipiélago en el que se van tejiendo varias identidades, y posiblemente aquella andina proveniente de Bolivia es una de las más importantes. O sea, detrás de esa defensa a ultranza de la no remoción de la estatua de Colón por parte del alcalde Macri persiste una visión anclada en la visión colonial de aquellos sectores conservadores de la sociedad bonaerense que se resiste a admitir, entre otras cosas o simbólicamente, el abigarramiento sociocultural de la ciudad capital de la Argentina, posiblemente representada hoy en esa imagen del monumento de Colón caído que está a punto de ser trasladado a Mar del Plata" (Tórrez, 2013).

En este punto del texto resulta oportuno recurrir al concepto de barroco andino, muy presente en la producción estética del Estado del 52[90] y claramente también en la construcción de la imagen del Estado Plurinacional. Esa necesidad de articular diferentes símbolos en una sola imagen conduce inexorablemente a un abigarramiento que se sintetiza y connota múltiples y distintos referentes.

> Cuando estaba trabajando como consultor para el periódico Cambio, el director me ordenó diseñar el almanaque que se iba a regalar para 2013 y utilizó esta frase: "Vas a hacer el calendario, el almanaque, pero bien plurinacional, hermano". Quería kantutitas, wiphalitas (sic)..., abigarramiento. Y allí entra la valoración estética, pues la sociedad boliviana es barroca, no minimalista como la europea o exquisita como norteamericana. Nosotros, los bolivianos, no podemos ver un espacio vacío que lo vamos a llenar, porque el vacío espanta y además entiendes que es desperdiciar espacio, que estás inutilizando eso cuando podrías poner alguito más. Ese tipo de diseño se traslada a este otro campo. La influencia real del símbolo mayor del Estado Plurinacional es la *wiphala*; si estudias los logotipos de los ministerios antes de la llegada del Evo, no vas a encontrarla, ahora sí, y la *wiphala* es básicamente barroca (Entrevista con Víctor Hugo Romero, 04.11.2013).

Una de las conclusiones del reordenamiento de los vínculos alegóricos de la estética esencialmente barroca del Estado Plurinacional, es que hay un cruce o interacción de interpelaciones provenientes tanto del Estado del 52 como de las emergentes del nuevo orden simbólico de la plurinacionalidad. Ese cruce revela distintas interacciones; aunque las mismas no necesariamente son horizontales, en vista de que los íconos alegóricos herederos del Estado del 52 presentan una mayor consistencia. Y en esto, posiblemente, "está lo interesante de

90 Fernando Calderón, sobre la relación estética y política en el Estado del 52, dice: "Se trata de un acto de modernidad que conlleva múltiples miradas: observamos hacia atrás y la Revolución se puede leer como un retorno a los orígenes, en ese sentido es una revelación del pasado, o como una proyección creativa del barroco andino. Mirando hacia adelante, puede ser identificada como una profecía de progreso e igualdad, pero también de un progreso asociado a un rito sacrificial. Así, por ejemplo, en el muralismo el Prometeo de Orozco y el Túpac Katari de Alandia Pantoja se inmolan al progreso por la libertad" (2003: 59).

repensar la estética del Estado Plurinacional como grotesco, como un elemento regresivo" (Entrevista con Javier Sanjinés, 27.07.2013).

La estética derivada del mundo indígena, particularmente andino, es pues autorreferencial, ya que no explica el vasto abigarramiento sociocultural de Bolivia, de manera que su uso retórico opera como una *estetización de la política* para legitimar el nuevo orden simbólico marcado por un andinocentrismo en desmedro, por ejemplo, de las visiones alegóricas de los pueblos indígenas de tierras bajas. Asimismo, la estética del Estado Plurinacional, con sus pretendidas alegorías descolonizadoras, muchas veces es subsumida por los parámetros del orden simbólico del Estado del 52, en la mediana duración, y del Estado Republicano, en la larga duración.

Esta faceta de la estética revela que la construcción del Estado Plurinacional no es lineal, que las interacciones en su dimensión simbólica exhiben pliegues y sinuosidades que tienen relación con temporalidades diversas. Interacciones que reflejan también ese abigarramiento societal expresado en una estética barroca. La presencia referencial del Estado del 52 está, por tanto, casi incólume, en tanto la plurinacional concentrada en lo indígena intenta encontrar algunos resquicios para su visibilización. Estas prácticas culturales ancestrales que provienen de la propia cotidianidad (fiestas, rituales, lenguas, dialectos, música, etc.) se enfrentan con "fronteras duras" como, por ejemplo, las que derivan del imaginario nacionalista que termina por enquistarse y combinarse en un sentido que evoca discursivamente a las alegorías del Estado-Nación. Dicho de otro modo, es la reproducción de la racialización de la estética que históricamente ha marcado lo indígena y su relación con el poder en Bolivia. Silvia Rivera[91] ve una continuidad de las representaciones del poder desde los incas, que han sido imaginados como "héroes solitarios", en los mensajes estatales para promover la imagen del Estado Plurinacional e incluso la del presidente Evo Morales, realidad en la que lo indígena es estetizado, una vez más, en el vestuario, con lo que se imposibilita una verdadera descolonización.

91 www.facso.uchile.cl/noticias/85824/lo-indio-es-parte-de-la-modernidad-no-es-una-tradicion-estancada

## 4. Insurgentes ¿la estética del *Jach'a Uru*?

El aymara *Jach'a Uru* significa *el gran día;* para el mundo andino es la esperanza puesta en el futuro. Un futuro sin sufrimiento ni miseria. El día de la liberación de las naciones indígenas. Por eso, su advenimiento como presagio simbólico y discursivo rodeó la primera[92] y la segunda investiduras de Evo Morales, actos que intelectuales, particularmente aymaras, calificaron como el *Pachakuti*[93] (*Pacha:* tiempo, espacio. *Kuti:* regreso, vuelta; regreso del tiempo, cambio de era; trastrocamiento o revolución). Este concepto está referido a la impronta de los movimientos indígenas/campesinos en el espectro político y, sobre todo, a su presencia en el poder representada por Evo Morales en la presidencia. Este *Jach'a Uru* generó una proliferación de documentales audiovisuales que giraron insistentemente en torno de la figura de Morales[94], muchos de ellos por iniciativa propia de

---

92 Según la crónica del periodista Wilson García Mérida: "El domingo 22 de enero, día de [su primera] posesión formal, fue una jornada lluviosa y asoleada a la vez, con un arco iris que inspiró a Galeano. Dirigiéndose a los cientos de miles de indios que acudieron a saludar a su Presidente en la Plaza de los Héroes, Evo Morales relató que en la madrugada de ese día tuvo un insomnio que le reveló un *Jacha Uru* (la alborada después del cataclismo). 'A eso de las cuatro de la mañana finalmente logré conciliar el sueño y en esa breve dormitada soñé que me hallaba en una orilla del lago Poopó, y desde la otra orilla salía el sol radiante'" (www.adital.com.br/site/noticia2.asp?lang=ES&cod=21400).

93 Esteban Ticona escribió: "*El Pachakuti* iniciado por Evo Morales es lo que [Wálter] Mignolo —recogiendo las ideas de [Aníbal] Quijano— ha denominado el 'pensamiento otro', que está afincado en el conocimiento propio y en los 'entre-espacios' del pensamiento occidental" (2006b: 66).

94 El crítico de cine Sergio Zapata considera que "en el documental argentino boliviano *Cocalero* (2007), del ecuatoriano Alejandro Landes, se reconoce a Evo Morales como producto de un movimiento sindical cuyas demandas giran en torno de la hoja sagrada. En este documental, el encuadre de Landes tiene el afán de desmitificar a un hombre que aún no es mito, de presentarlo en tanto símbolo vaciado de elementos en exceso exaltados como ocurre en *Evo Pueblo* (2007), película de Tonchy Antezana, una suerte de ficción-biografía no autorizada del presidente de Bolivia, donde el director indaga sobre el origen paupérrimo del presidente hasta su ascensión como el primer presidente indígena del continente. En esta producción, se privilegia lo mitológico en tanto se dicotomiza el mundo entre lo posible y lo estrictamente fáctico, creando un relato mítico de la vida y logros de Evo Morales. Pero *Cocalero* de Alejandro Landes no es el primero si no el único documental que registra los 90 días previos a la victoria inédita del 15 de diciembre de 2005, cuando Morales logra

productores y cineastas/documentalistas, no por una planificación según patrones discursivos *a priori*. Desde una dimensión institucional, el proceso de cimentación simbólica del Estado Plurinacional contempló también la producción de audiovisuales, especialmente documentales que acompañasen el proceso sociopolítico. En esa tarea de expandir los valores culturales e ideológicos, desde las instancias estatales, especialmente el Ministerio de Culturas, Bolivia TV y la Vicepresidencia, se promovieron tres audiovisuales: la película *Insurgentes* (2012), de Jorge Sanjinés, que llegó a ganar el máximo premio en la tercera edición del Festival Internacional de Cine Político en Argentina; el film histórico *Manuelas* (2012), de Luis Mérida, a propósito del Bicentenario de las Heroínas de la Coronilla en Cochabamba, y la serie documental *Restos del proceso* que aborda el "proceso de cambio". Se tiene planificada otra serie documental que titulará *Memorial Movimientos Sociales Siglo XX-XXI*[95]. Para delimitar el análisis, se ha seleccionado el filme *Insurgentes*, objeto de intensa polémica y que, a diferencia de los otros dos productos, en su difusión llegó a todo el país.

el 54% de los votos en las elecciones presidenciales. Desde esa efervescencia y espectacular triunfo es que los documentalistas Manuel Ruiz Montealegre y Héctor Ulloque Franco realizan *Hartos Evos, aquí hay. Los cocaleros del Chapare* (2007), un ensayo que intenta comprender de donde es que emerge esta entidad mitificada del cocalero-indígena-aimara-campesino-socialista-subversivo Evo Morales" (2012: 81).

95 *Bolivia TV* reportó: "El Ministerio de Culturas y Turismo, en coordinación con *Bolivia TV*, prepara la preproducción, producción y posproducción de la serie documental *Memorial Movimientos Sociales Siglo XX-XXI*. El gerente general de Bolivia TV, Gustavo Portocarrero, explicó que la realización de los documentales reflejará la historia de los movimientos sociales en nuestro país: 'Es un proyecto que se está trabajando hace un año, más o menos, con una serie de guiones que desarrollan la historia de los movimientos sociales a través de varios de personajes (...), esta serie es un convenio que se trabajó con el Ministerio de Culturas para la preproducción, guiones y contenidos'. Asimismo, adelantó que la iniciativa tendrá un contenido que narre la historia y relevancia que alcanzaron los movimientos sociales en el país desde de 1980 hasta 2006 aproximadamente. Concluido el trabajo, las historias serán difundidas de forma consecutiva, según la sucesión de épocas en que se produjeron los hechos notables" (www.boliviatv.bo/noticias/cultura/28-02-2013/bolivia_tv_anuncia_serie-documental_sobre_los_movimientos_sociales_en_bolivia_4f5376ea1ecb3c18a8e86fa42374e41f.htm).

Un boletín de prensa del Ministerio de Culturas describió la ceremonia de lanzamiento del film: "Con una alfombra roja se recibió a las máximas autoridades del Estado Plurinacional de Bolivia, el presidente Evo Morales y el vicepresidente Álvaro García presentes en el estreno de la película *Insurgentes*". A diferencia del conjunto de películas previas de Sanjinés, junto a su productora Ukamau, ésta es la primera que logró el auspicio directo de las estructuras gubernamentales, no solamente para la realización, sino también para su exhibición en todo el territorio boliviano, particularmente en barrios periurbanos y comunidades rurales. *Insurgentes* intenta argumentar históricamente, por la vía de la estética cinematográfica, el proceso de edificación del orden simbólico del Estado Plurinacional, y entonces Evo Morales acudió al estreno no sólo como espectador, sino como protagonista.

Antes de hacer un análisis pormenorizado de *Insurgentes*, en función de los referentes trazados para la presente investigación, es preciso un esbozo de los rasgos narrativos del cine de Sanjinés. Sirve para ello de ejemplo la película *La nación clandestina* (1989), en la que el director retoma una tendencia de la corriente heterogénea de la literatura latinoamericana[96], particularmente la literatura indigenista que se asienta en "vivir y hablar desde el conflicto de esa dualidad, de esa heterogeneidad social, política y cultural" (García Pabón, 1998: 259). Este film, ciertamente, condensa la producción cinematográfica de Sanjinés y los propios vericuetos de la construcción de la identidad nacional.

*La nación clandestina* sirve como la gran bisagra de la obra de Sanjinés y del pensamiento boliviano, es justamente porque se encuentra en medio de este discurso. Por su historia singular, Sebastián Mamani/Sebastián Maizman es el sujeto que está en medio de dos universos. Por un lado, el indígena que busca reivindicarse y ocupar el lugar que le corresponde en el país, siendo muy consciente de la solidez y del valor de su cultura, de su código de conducta, de sus

96 Esta corriente "trata de literaturas en las que uno o más de sus elementos constitutivos corresponden a un sistema sociocultural que no es el que preside la composición de otros elementos puestos en acción en un proceso concreto de producción" (Cornejo Polar, 1987: 60).

responsabilidades y de su identidad. Y por otro, el universo mestizo que detiene el poder de un país al que no quiere pertenecer, que debe lidiar con profundos problemas identitarios y que está condenado a vivir en una suerte de desarraigo. La vida y muerte de Sebastián Mamani, de Sebastián Maizman, es la más bella y diáfana alegoría del ser boliviano (Laguna, 2012: 13).

Una de las preocupaciones evidentes en el cine de Sanjinés estriba en el recurrente desprecio que sufre el indígena, algo muy claro en *La nación clandestina*, un desprecio al "que llega el desconocimiento y negación de los valores del mundo indígena en todos los espacios que tienen una relación directa con el Estado nacional, (como) se puede ver en las escenas de retorno de Sebastián [personaje principal de la película] a su pueblo, cuando ya tiene el propósito de bailar y morir" (García Pabón, 1998: 258). En esa película, Sanjinés pone en debate aquellos efectos perversos que devienen de los procesos del *mestizaje conflictivo* (Rivera, 2003), que también está presente en otras producciones estéticas[97]. Al igual que la literatura indigenista, *La nación clandestina*, "crea el espacio textual que permite hablar de/desde la intersección de esos dos mundos sin perder la profunda identificación con el mundo indígena" (García Pabón, 1998: 259). En esa línea argumentativa, trata de "la condición del indio 'amestizado' y transculturado" (*Ibíd.*: 258), y pone en tensión las secuelas derivadas de los procesos del mestizaje colonial (García Pabón, 1998; Laguna, 2012). Es preciso recordar que la producción cinematográfica de Sanjinés se inserta en lo que él mismo denomina el *nuevo cine latinoamericano*[98]. En efecto, históricamente sus películas se han

97 Es el caso del escritor Jaime Saenz en *Máscara,* libreto para ópera que debería ser ambientada musicalmente por Alberto Villalpando y que trata el tema del mestizaje conflictivo. La trama consiste en que el protagonista principal se entera de que su madre era india y no resiste la revelación. En un momento de ofuscación, el personaje principal asesina a los participantes de una fiesta organizada en la casa de la familia de su novia (García Pabón, 2005).

98 La categoría "nuevo cine" calificó a toda una serie de cinematografías que por los años 60 empezaron a presentar aires de renovación, como por ejemplo el Nuevo Cine Alemán, la Nouvelle Vague francesa o el Cinema Novo de Brasil. Surgen, por esos años, corrientes contestatarias al cine industrial y comercial que interpelan a Hollywood y a su decadente producción, entrampada en anquilosadas fórmulas narrativas, ridículos códigos complacientes con el "american way of live" y a sus objetivos estrictamente mercantilistas. Ocurría, en esa época, que prácticamente

configurado alrededor de dos ejes constitutivos: su rasgo eminentemente político y su acercamiento a las culturas indígenas del área andina, de manera que la "mentalidad, sensibilidad y la visión del mundo indígena son los principales principios que sustentan toda la obra de Sanjinés" (García Pabón, 1998), lo que lo lleva a reflexionar sobre los vericuetos de la construcción de la identidad nacional marcada por un *colonialismo interno* (Rivera, 1993) y a mostrar, por ejemplo, los efectos lacerantes del *mestizaje colonial* (*Ibíd*.). En varias de las obras del cineasta boliviano se hace así evidente la búsqueda de formas de reflejar esas tensiones identitarias que hacen a la constitución misma de la sociedad boliviana, develando, en muchos casos, los procesos inconclusos del Estado.

Hay que añadir a lo dicho que, como afirma el crítico literario Javier Sanjinés (2005), en un contexto en el que la ideología nacionalista fue raptada (o capturada) por mecanismos ideológicos/represivos institucionalizados que deformaron el proyecto estatal e imposibilitaron —en términos habermasianos— una fluidez comunicativa entre el Estado y la sociedad[99], ejemplo de lo cual es el Instituto Cinematográfico Nacional[100], la producción del Grupo Ukamau logró

todas las industrias cinematográficas del occidente se encontraban completamente dominadas por esa visión desoladora, entonces surgieron nuevos ánimos de devolverle al cine su sentido constituyente y las posibilidades de volver a ser espejo de las sociedades y lugar de reflexión de ellas sobre sí mismas, como en su momento lo había sido el cine del Neorrealismo en Italia.

99 La dificultad en los procesos inconclusos de integración social se reproducen en esa crisis de fluidez comunicativa entre la sociedad y el Estado, que Zavaleta (2008) denomina el óptimo social que va a desembocar en la configuración de un *Estado Aparente*. En ese sentido, aquellos procesos inconclusos se reflejaron, por ejemplo, en un mestizaje de cuño colonial (Rivera, 1993) que luego se convirtió en un espejismo (Sanjinés, 2005). En tal sentido, el mestizaje conflictivo que no pudo resolver el Estado del 52 se refleja cinematográficamente, por ejemplo, en la película *La nación clandestina* de Jorge Sanjinés.

100 En marzo de 1953, casi un año después de la Revolución Nacional, el Gobierno del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR) creó el Instituto Cinematográfico Boliviano (ICB), a cargo de Waldo Cerruto, con el objetivo de promover la cinematografía en Bolivia. Fue disuelto en 1968, cediendo todo su patrimonio al Canal 7, Empresa Nacional de Televisión. El ICB, a través de cientos de documentales y noticieros, realizó el registro histórico de la revolución nacional y se convirtió el escenario donde se desenvolverían quienes luego serían los principales realizadores del cine boliviano.

rescatar el "habla de lo clandestino" deformada por la ideología del 52. Y lo hizo a través de la *politización de lo estético* —es decir, de hacer de lo estético una posibilidad política al considerar, además, lo ético, lo social y lo histórico—, entendiendo que dicha politización "reposa en el hecho de que su cine, como expresión cinematográfica de un pueblo sin cine, debe preocuparse por la belleza, o, de lo contrario, descender peligrosamente al nivel de panfleto y perecer" (Sanjinés, 1992: 24).

¿Será que *Insurgentes*, en el contexto de la construcción del Estado Plurinacional, es un *continuum* o una ruptura con esa *politización de la estética* del cine de Sanjinés que se ha transformado en una *estetización de la política*, entendiendo a ésta como una apelación autorreferenciada de lo bello?

Una de las escenas más dramáticas y, a la vez, más elocuente de *Insurgentes* es aquella en la que Zárate Willka, antes de ser ejecutado, grita a los cuatro vientos: *Uka jach'a uru jutasjiway*: "El gran día está llegando". La arenga responde a una visión milenaria incrustada en el imaginario de la cultura andina, que incluso tiene ribetes mesiánicos. Si se la asocia con aquel otro grito legendario de Túpac Katari, "Volveré y seré millones", se dispone de un hilo conductor plasmado en *Insurgentes*. A nivel de discurso interno del film, hay un trazado en torno de un suceso revolucionario: la llegada de Evo Morales como primer presidente indígena del Estado Plurinacional. El uso de las visiones míticas del mundo indígena/andino está presente, en todo caso, en la construcción discursiva de muchos cineastas/documentalistas bolivianos, a propósito de la presencia de Morales en el poder[101]. Y, en las últimas escenas de *Insurgentes*, Sanjinés hace uso del recurso narrativo del plano secuencia[102] —que una y otra vez

101 "En la mirada de Jorge Fuentes, a través de su documental *Volveré y seré millones* (2008), vemos el despliegue del mito y lo mitológico sobre Evo Morales desde su procedencia geográfica y adscripción étnica. El director retrata a Evo como la realización del mito de Inkarri, Jacha Uru o la última evocación en la voz de Túpac Katari y su premonición mesiánica "volveré y seré millones" (Zapata, 2012: 80).

102 No debe olvidarse que el tema indígena constituye uno de los focos de atención de la obra de Sanjinés, quien ha mostrado esa eterna resistencia "ante el avasallamiento de su cultura o los desencuentros culturales en el país"

le sirvió para describir cinematográficamente el mundo indígena/ andino—, empalma dos momentos: el levantamiento de Túpac Katari en 1781 y la movilización popular durante la llamada *Guerra del Gas* en La Paz, en 2003, para plantear la continuidad entre los alzamientos indígenas anticoloniales y las luchas populares contemporáneas.

> La película es también un homenaje a los héroes olvidados por la historia oficial a quienes presenta como símbolos del espíritu de un pueblo y de su raza en una suerte de epopeya boliviana expuesta por fragmentos. Vemos a un Santos Marka T'ola como al indio disonante entre el neoclasicismo del edificio de la Corte Suprema y los burócratas tinterillos, en el altiplano un Eduardo Nina atrae con sus ideas la atención de su gente y es arrestado por un escuadrón de soldados por 'subvertir' la realidad, vemos a un Villarroel derrotado y abandonado que afronta con heroico estoicismo su fatal destino y que después es llorado por su gente, al igual que un Pablo Zárate Willka que muere con un grito de aliento a su pueblo, a un Apiaguayki Tunpa moribundo cargado por sus compañeros para morir en la rivera de un riachuelo tras la masacre de Curuyuqui (Aguilera, 2013: 3).

En la misma vía y siguiendo a Silvia Rivera (1997), se puede ver que en el film se plasma la memoria de la larga duración, desde la intervención de Katari y otros líderes indígenas en la lucha anticolonial, hasta Zárate Willka a finales del siglo XIX, todo en busca de un nuevo orden social. *Insurgentes* ovilla, por tanto, los diferentes momentos históricos de esa resistencia indígena acompañados por sus respectivos héroes y heroínas. Sobre la escena mencionada, el propio Sanjinés explicó en una entrevista:

> El guion estaba desarrollado de manera cronológica y lo filmamos así, pero en la sala de montaje decidí cambiar la estructura y que el

(Espinosa, 2012: 16). Por lo tanto, esta preocupación por lo indígena se plasma en el manejo de su narrativa discursiva ya que va "más allá de la presencia del mundo indígena, de la cultura andina, de la denuncia y de los elementos teórico/técnicos más conocidos, como el siempre deslumbrante *plano secuencia integral*" (Laguna, 2012: 14). Para el crítico de cine Pedro Susz, se trata del "recurso narrativo más adecuado para la traducción visual de la concepción circular del mundo aymara" (García Pabón, 1998: 254). Además, el plano secuencia da cuenta de aquella lógica temporal del mundo indígena que es totalmente diferente de la que prima en el mundo occidental.

> relato fuera del presente al pasado. Me di cuenta de que para explicar cómo es posible que en Bolivia haya hoy un presidente indígena, era necesario mostrar a los personajes indígenas que revolucionaron Bolivia y persisten en la memoria de su pueblo indígena. En una toma de la película se ve cuando, en 2003, la población aymara de El Alto cercó la ciudad de La Paz pidiendo la abolición del sistema neoliberal, la renuncia del presidente por vendepatria y la convocatoria a la Asamblea Constituyente. La cámara muestra la represión del Ejército, que dejó varios centenares de muertos y heridos. Y sin cortar se ve que por una avenida llega cabalgando Túpac Katari junto a su esposa Bartolina Sisa y su hermana Gregoria Apaza, que se alzaron en 1781 contra la ciudad de La Paz para oponerse a los españoles. Utilicé esta imagen porque la población aymara que luchaba contra el Ejército en 2003 lo hacía vivando a Tupaj Katari y a Bartolina Sisa, sus héroes que vivieron 220 años atrás pero que continúan alimentando su imaginario revolucionario (Reale, 2012: s/f).

El *continuum*, por tanto, es el resultado de una larga acumulación histórica de la insurgencia indígena que, en la película, adquiere dimensiones mesiánicas con la puesta en escena o la ficcionalización del advenimiento de un primer indígena en la Presidencia de Bolivia. Evo Morales se erige entonces como el depositario de esas luchas indígenas contra el orden colonial y republicano y, a la vez, simboliza la propia "refundación estatal", es decir, el Estado Plurinacional. Pedro Susz afirma que hay un régimen: el gobierno del MAS que está siendo "sostenido todavía por la densidad simbólica de la figura de Juan Evo Morales Ayma, que es justamente la connotación trabajada mediante el recuento histórico expuesto por Sanjinés" (2012: 4).

Además de esas visiones mesiánicas, la película reproduce aquellas argumentaciones/interpelaciones históricas esgrimidas por las organizaciones indígenas/campesinas en el debate de la Constituyente, asociadas aquéllas a procesos de exclusión, discriminación y explotación recurrente sufridos por los indígenas bolivianos a lo largo de la colonia y en la República. En esa dirección, la película deconstruye una historia oficial que a través de su narrativa o su mirada hacia el pasado había excluido a los indígenas de todo protagonismo. Lo dicho es evidente en la sinopsis que se brinda del film:

> A través de la reconstrucción de momentos históricos cruciales, en la larga lucha de los indios de Bolivia en procura de la recuperación

de la soberanía perdida por causa de la colonización española y la opresión de sus descendientes los criollos republicanos, se rescata del olvido oficial a varios héroes indígenas que brillaron con luz propia en esa descomunal gesta que culmina con la ascensión de un indio a la presidencia de Bolivia (www.insurgenteslapelicula.com).

Jorge Sanjinés argumentó al respecto:

No sé si es una película de mensaje, es una película de recogimiento, de entrega de una memoria que le fue confiscada al pueblo boliviano. Del conjunto de la película, del rescate de la memoria, se puede sacar una conclusión: que el proceso de cambio sociopolítico que hoy estamos viviendo es el resultado de una lucha centenaria que ha comprometido el concurso de muchos personajes, en distintos momentos de nuestra historia, y que sumados sus esfuerzos durante tantos años, más de doscientos, se ha llegado a un punto de maduración de la conciencia de razonamiento político de las masas bolivianas que ha hecho posible un cambio muy drástico y tan revolucionario, como en octubre de 2003, que da origen a un proceso social y político que hoy vive la sociedad boliviana (Balderrama, 2013: 10 2013).

La película, por lo tanto, intenta reconstruir la historia a partir del momento presente, cuando la correlación de fuerzas en el campo político está marcada por la impronta indígena[103] y tiene capacidad de diseñar un nuevo horizonte: el Estado Plurinacional. Sanjinés lo ha resumido: "De clandestinos a insurgentes". Allí está la justificación para apelar a la memoria de resistencia de los indígenas, a la presencia de Evo Morales como un "condensador histórico" de sus

103 Álvaro Aguilera (2013) recomienda, para una explicación más detallada de esta idea, ver el artículo de Rossana Barragán: *Legitimidad de la historia o historia de legitimidades,* en el que presenta un bosquejo de los contextos de la escritura de la historia. Desde este análisis, la temática de la independencia fue fundacional para legitimar a la nación boliviana y los proyectos políticos decimonónicos, lo cual explica nuestra atención sobre la invisibilización de los "actores subalternos". Barragán dice: "Al respecto es muy conocido sostener que la historia se escribe siempre desde el presente, es decir desde las inquietudes, preguntas y explicaciones del hoy en su relación con el ayer. Pero esta relación se encuentra, en el caso de Bolivia, atravesada por las disputas políticas de tal manera que la historia se convierte en argumento que legitima determinadas demandas. En otras palabras, las contiendas políticas se basan y son justificadas en y por la historia" (2012: 40).

luchas, idea que se refleja en la imagen del mandatario del Estado Plurinacional fundiéndose con la de los líderes de origen indígena.

> El final es apoteósico: como un símbolo de permanencia, el ejército de Túpac Katari cabalga por las calles de El Alto durante la batalla por el gas recordando la leyenda mesiánica del "volveré y seré millones", después, intentando reflejar el bucle de la historia, se presenta a la misma oligarquía paceña de principios del siglo XX, esta vez observando con desprecio el discurso de Evo Morales en un moderno club de golf el año en que asumió la presidencia. Y finalmente con otro símbolo: Evo Morales descendiendo en una cabina del teleférico cochabambino cruza miradas con los insurgentes que ascienden, intenta mostrar la historia indígena como una historia que se remonta más allá del hombre real, como una victoria predestinada que se ha demostrado a sí misma extraordinaria, heroica y que culmina con la llegada del primer presidente indio a la presidencia de Bolivia (Aguilera, 2013: 3).

Se trata, añade Susz, de "una película didáctico-apologética orientada, en definitiva, a colocar al actual proceso político en curso en el país en el punto de llegada de varios hitos históricos" (2012: 12). Es la reconstitución de un nuevo sujeto histórico en clave indígena que, desde la perspectiva de la lógica temporal en la película, abandona el "tiempo de los dioses" para sucumbir en el tiempo histórico. Al respecto, Javier Sanjinés halla una desmitificación del universo andino/indígena y propone un repaso por la producción cinematográfica de Jorge Sanjinés para explicarlo:

> *Insurgentes* es una película que juega bastante bien al tiempo lineal, al tiempo histórico, a la construcción del tiempo histórico. Pero no se puede olvidar el tema del mito, que necesita un poco más de explicación. Es cierto que todo lo mesiánico es mítico, toda la idea de la comunidad es mítica. El director había jugado antes con esa discusión, un tanto estereotipada, de que la comunidad es originaria, de que todos los valores están dentro de la comunidad, que la comunidad indígena es el mundo de la valoración. Pero ese mundo tenía que salir, poco a poco, a ese mundo ancho y ajeno, y por ello hay una conexión muy clara entre la narrativa indigenista que sale a explorar el mundo del extractivismo y por tanto no es sólo de valores prístinos (Entrevista con Javier Sanjinés, 29.07.2013).

En el discurso cinematográfico de Sanjinés hay, es evidente, un desplazamiento del discurso propiamente histórico a uno de ribetes mitológicos. De alguna manera, hay una tensión entre el discurso occidental y el que proviene del imaginario andino. En ese péndulo discursivo se localiza *Insurgentes*.




Afiche oficial del filme *Insurgentes* de Jorge Sanjinés. Fuente: Grupo Ukamau.

La película reproduce también un rasgo que caracteriza la proyección discursiva del Estado Plurinacional: el énfasis en el universo simbólico que representa a la población andina. Ese acento *andinocéntrico* es ilustrado por el afiche promocional, en el que hay un claro predominio de líderes indígenas andinos.

> [...] se expone brevemente, casi "para no dejar de hablar de", la rebelión de los "indígenas del Oriente", mostrando la muerte del líder chiriguano Hapi Oeki Tunpa, quien es cargado por sus compañeros por un riachuelo mientras Sanjinés menciona la masacre de Curuyuqui. Éste es un velado signo de andinocentrismo: ¿por qué, siendo ésta una rebelión de gran envergadura, siendo tan o más organizada que la de Zárate Willka en el altiplano, se le dedica tan sólo una corta escena que está muy alejada de la historia real? En efecto, la rebelión chiriguana de 1892, a pesar de durar poco más de un mes aglutinó a casi 15 mil indígenas chiriguanos y fue general en toda la frontera (territorio conformado por provincias de Chuquisaca y Santa Cruz). Hapi Oeki Tunpa no murió en batalla, fue colgado y exhibido públicamente (Aguilera, 2013: 14).

Un argumento acerca de que la narrativa histórica reconstruida en el nuevo orden estatal no representa la plurinacionalidad, se ofrece a raíz de la película en cuestión:

> *Insurgentes* está dentro de los mecanismos que posibilitan esta reconstrucción. Muestra, casi de manera pedagógica, la 'nueva historia oficial'. Es parte constituyente del nuevo sujeto histórico que deviene múltiple y diverso, aunque es claro advertir que los íconos y símbolos atribuidos a esta nueva historia boliviana hasta el momento no han logrado representar al conjunto de la plurinación. Por ahora se muestra a caudillos de la parte andina y aymara, sus representaciones culturales y su cosmovisión (2013: 7).

La proyección de las historias de insurgencia indígena provenientes de la zona andina, sobre todo del altiplano, lleva a considerar la hipótesis acerca de las tendencias de prevalencia de la cultura andina sobre las otras culturas[104]. Lo que es el correlato de la fuerte presencia de lo andino en varios aspectos del manejo y de la práctica sociopolítica.

---

104 El analista político Iván Arias afirma: "El andinocentrismo en actual vigencia sigue las prácticas utilitario/despreciativas del Incario, la Colonia y la República con relación a los pobladores de tierras bajas, a quienes consideraban como "puchu jaques" (desperdicio humano), salvajes y neófitos. Tal es así que pareciera que la Pachamama sólo existiera en las alturas andinas y a la que se debe idolatrar, mientras que en las selvas tropicales habitarían dioses menores cuyos dominios deben ser poseídos por los representantes de la cultura mayor y superior" (www.eforobolivia.org/blog.php/?cat=35).

> La concepción estatal del MAS estuvo desde el principio apoyada en la construcción de un imaginario indígena andino, más que eso, en un núcleo duro aymara. Fue una opción ideológica y sobre todo una decisión de recomponer la lectura de nuestro pasado a partir de una historia reinventada sobre los parámetros de la "aymaridad". Esa decisión incorporó, por ejemplo, a Tiahuanacu (sic) como el referente primigenio de ese pasado, cuando es evidente que no existe vinculación directa entre tiahuanacotas (sic) y aymaras. Cada vez queda más claro que el pasado aymara debe establecerse en su presencia en lo que hoy es Bolivia aproximadamente en el 1100 después de Cristo (siglo XI de nuestra era). A pesar de ello, el Estado ha construido la idea de que el pasado aymara se remonta a más de 5.000 años (Mesa, 2013: 14a).

Lo dicho podría explicarse, entre otras causas, por el discurso sobre la descolonización emergente, en particular, de las organizaciones indígenas/campesinas de las zonas andinas, que lo asumieron como estrategia enunciativa para encarar el *colonialismo interno* (Rivera, 1993). Desde la perspectiva de la teoría de la comunicación, Jürgen Habermas sostiene que las "situaciones ideales del habla" son una manera de superar las deformaciones ideológicas. Esta referencia es importante para localizar al artista, dejando de lado su lugar de hacedor omnímodo de un universo simbólico, como un mediador —diría Javier Sanjinés— entre los códigos de significación estéticos y las prácticas sociales que dan lugar en la interacción simbólica. Es decir, superando esa visión reduccionista de la cultura asociada a valores e ideas para alimentar el espíritu, se trata de ver a la cultura como la praxis humana integrada a los procesos de cambio que impone la dialéctica sociohistórica de los contextos sociales.

*Insurgentes*, de esa manera, muestra las complejas articulaciones culturales de la sociedad boliviana. Revela, por ejemplo, la incomodidad de muchos sectores elitistas criollos mestizos —que representan ese *colonialismo interno*— al ver a un indio leyendo un mensaje presidencial. La película parece haber incomodado a determinados críticos, al punto que el propio cineasta Sanjinés llegó a sentenciar: "Descalifico a los críticos por racistas: no aceptan a Evo Morales de presidente" (Reale, 2012: s/f). En suma, si algo identifica el film de la productora Ukamau es el racismo insertado en el imaginario social (uno de los desafíos del proceso de descolonización), a la par

que, mediante su recurrente *politización de la estética,* ejercita una interpelación a ese racismo, con lo que contribuye a desbloquear o descolonizar ideológicamente el orden simbólico que precede al Estado Plurinacional, para abrir nuevos cauces de interacción comunicacional y política.

El film, al ser parte de la narrativa estatal, fue blanco de críticas que apuntan a su carácter politizado e inclusive propagandístico. El crítico Sergio Zapata afirmó en una entrevista del suplemento cultural La Ramona, de Cochabamba: "*Insurgentes* es como la clausura de un cine, de una forma de concebir no sólo el cine, sino el arte, ya que (tesis provisional) estamos frente a la emergencia de un cine oficial, que no tiene nada de especial" (*Opinión*, 30.09.2012). Y el articulista Fernando Molina escribió:

> La nueva película de Jorge Sanjinés, *Insurgentes*, es una pieza de propaganda política. Como tal, 'tiene mensaje', uno simple y unívoco, y trata de que el público lo comprenda y asimile sin cuestionamiento. Para asegurarse de esto recurre al viejo truco de la 'emoción épica'. El patetismo de las escenas, el minucioso realismo de la reconstrucción histórica, la música, todos los elementos de la película buscan provocar que el público se conmueva, a fin de disminuir sus defensas racionales y así cumplir el objetivo propagandístico (2013: 11).

Respecto de esa arremetida, Pedro Susz explica:

> Hubo una demasía (en quienes) le pasaron a Sanjinés su desagrado, no por la película, sino por lo que el cine de Sanjinés significó en este país, un cine que tiene mucho que ver con lo que se vio con la llegada de Evo Morales al gobierno. Ese cine ha sido parte de las corrientes subterráneas que han ido socavando ese edificio levantado sobre fallas estructurales (Entrevista con Pedro Susz, 15.11.2013).

En resumen, la última producción cinematográfica de Sanjinés es parte de la edificación simbólica del nuevo orden estatal. Se trata de la nueva narrativa histórica que proyecta una combinación de temporalidades en la que los *tempos* míticos e históricos se entrecruzan y giran, sobre todo, alrededor del sujeto indígena de raigambre andina. De allí viene la fusión entre la figura mesiánica de Túpac Katari,

pasando por Zárate Willka, y la de Evo Morales como representante de sí mismo y, colateralmente, del mismo Estado Plurinacional. Posiblemente éste es el mayor efecto simbólico de *Insurgentes*: su interpretación del acto fundacional estatal. Está también la manera en que la película ha recuperado la memoria de aquellos ignorados por la historia oficial y que tiende hacia una *politización de lo estético*; aunque peca de algunos excesos narrativos[105] que recurren a un enaltecimiento casi mesiánico, por ejemplo, de la figura de Evo Morales, pues al condensar en él todo el sentido del nuevo orden estatal, relativiza el contenido político del Estado Plurinacional.

## 5. Evo Morales: ¿Articulador simbólico o símbolo articulador del Estado Plurinacional?

La naturaleza histórica del nuevo orden estatal responde, como se examinó a lo largo de este estudio, a la impronta de los movimientos indígenas bolivianos que hicieron posible la constitucionalización del Estado Plurinacional. Ciertamente, el accionar sociopolítico de los pueblos indígenas en aras del devenir histórico sintetizado en lo *plurinacional* fue crucial para concebir el nuevo tiempo estatal. Un elemento simbólico imprescindible de este proceso fue la presencia de un indígena —casi como portador de toda una densidad histórica— en el máximo poder del Estado boliviano. En otras palabras, no se puede comprender el sentido histórico del Estado Plurinacional sin la presencia de Evo Morales y tampoco se puede comprender su presencia en el poder sin la acción política de los movimientos indígenas.

Tres rasgos contribuyen a hacer de la figura de Morales un condensador del simbolismo de este proceso: el aura mítica con que se lo ha rodeado, su papel como principal comunicador de la gestión gubernamental y la representatividad de las transformaciones políticas en torno, por ejemplo, de la descolonización a través de su liderazgo.

105 "Era absolutamente innecesaria la escena del teleférico que cierra la película, es el plus excesivo" (Entrevista con Pedro Susz, 15.11.2013).

### *La mítica en torno de Evo Morales*

Un rasgo común de las dos posesiones de Evo Morales como presidente de los bolivianos son las ceremonias ancestrales que precedieron a las oficiales, revestidas de un aura mítica y religiosa. Como se analizó en los capítulos anteriores, una característica de la construcción simbólica del Estado Plurinacional está intrínsecamente vinculada con la ritualidad, especialmente andina. La construcción de la imagen de Evo Morales no es la excepción en ese contexto y, por el contrario, es el *pretexto* para recrear una ritualidad mítica-espiritual en torno de la figura presidencial arraigada en el imaginario del mundo indígena. El 20 de enero de 2006, la ceremonia ancestral de posesión fue transmitida por cadenas informativas nacionales e internacionales.

> De repente, aparece el sol en el aire, y, casi como si se hubiesen puesto de acuerdo, emerge del interior de Akapana (la pirámide-monte) un grupo de siluetas blancas entre las que se distingue la de Juan Evo Morales Ayma (...). Se oyen un pututu, la música con instrumentos andinos, cohetes, aplausos y los gritos de toda la multitud. "Qhallalla, Evo!, ¡qhallalla el nuevo Pachakuti! (sic). Gritos de una multitud de indígenas vestidos con sus trajes multicolores originarios le recuerdan al dios andino "que vuelca la tierra" y al mayor de los incas, que llevó ese nombre (*Los Tiempos*, 22.01.2006).

En ocasión de la posesión para el segundo periodo presidencial, los medios estatales anunciaron que Morales estaba siendo nombrado "líder espiritual de los pueblos indígenas del continente", algo de lo que varios periódicos dentro y fuera del país se hicieron eco. El diario *El Mercurio* de Chile escribió: "El Presidente de Bolivia, el aymara Evo Morales, fue investido hoy como líder espiritual de los pueblos indígenas de su país al recibir un bastón de mando en un ritual organizado en la ciudadela prehispánica de Tiahuanaco (sic)" (21.01.2010). La cadena BBC Mundo tituló: "Evo Morales, líder político y 'espiritual'" (www.bbcmundo.com), y el periódico *El Mundo* de España publicó: "La ciudadela prehispánica de Tiahuanaco recuperó este jueves parte del esplendor de su antiguo imperio con la ceremonia en la que el aymara Evo Morales se convirtió por segunda vez en 'el líder político y espiritual de los pueblos indígenas'" (22.01.2010).

Sobre ese misticismo de las posesiones presidenciales de Morales, Víctor Hugo Romero explica:

> Devenido en un Rey Inca, Morales es arropado por la cultura occidental, principalmente aymara. A su alrededor se congrega el resto de las naciones étnicas y le rinden tributo, el país entero celebra su llegada al poder, la clase política derrotada, calla y regresa a sus cuarteles, confiada que la dimensión del reto, sería quien defenestre al líder ascendente. Se entiende su llegada, como un nuevo Pachakuti, una era de luz, la encarnación de Inti, el dios sol que derrota al Supay, el dios de la oscuridad (sf: s/d).

La estrategia política comunicacional del Estado Plurinacional usó la profecía *volveré y seré millones* atribuida a Túpac Katari, para que el mito tome forma y se encarne en Evo Morales. A partir de ello, se proyectó no sólo internamente sino a nivel mundial, la imagen de Morales como primer presidente indígena de Bolivia. En todo caso, por la manera como se ha proyectado ese liderazgo, existe el riesgo de que la densidad histórica del proceso político se reduzca al liderazgo presidencial:

> Hoy están intentando simbolizar en una persona, en Evo Morales, la síntesis de todos los procesos, pero sin un contenido específico, es decir que se simboliza en la confianza en Evo Morales, no en cosas específicas, y eso es una reducción de Álvaro [García Linera]: tratar de reducir toda la complejidad de fuerzas y aun la confianza en una persona, la que podría hacer cualquier cosa y que de hecho está haciendo cualquier cosa, un antiindígena. Yo diría que ésa es una veta fuerte, simbolizar todo en una persona, o que una persona simbolice todo. Incluso esto de recurrir a Tiwanaku, a *q'oas* y otras, es secundario, pues todo es para la persona en la que, desde la producción estatal, simboliza todo (Entrevista con Luis Tapia, 25.07.2013).

En la construcción de la imagen presidencial con ribetes mitológicos y religiosos surgieron contradicciones y ambigüedades. Y así fue a raíz del uso simbólico de elementos de culturas andinas diversas y otros elementos nuevos. Por ejemplo, en una nota titulada: "Evo recibirá purificación espiritual" se describe la ceremonia como un "rito de purificación espiritual", y luego como un "acto de agradecimiento a la Pachamama", mientras que el contenido de la

descripción se refiere más bien a la petición de bendiciones para los objetivos del Gobierno (*Cambio*, 08.01.2010). Sin embargo, a pesar de esas imprecisiones que quedaron como detalles menores, se pudo posicionar, a nivel internacional, la figura de Evo como *símbolo de la articulación de pueblos indígenas*.

> Si bien el presidente no es precisamente indígena, sí tiene un sentimiento de indígena, y más importante aun, él fue elegido por la *pacha* para guiar este proceso, por lo tanto, de acuerdo con la profecía, Evo Morales es parte del Pachakuti, es parte de ese reordenamiento de la vida en el que cuanto estaba abajo se pone arriba, y lo que estaba arriba se pone abajo. Entonces, lo que ocurre con la presencia de Evo Morales es que se resarce la deuda histórica, no sólo simbólicamente, sino como la expresión de articulación de una nueva construcción del Estado (Entrevista con Fernando Huanacuni, 14.11.2013).

La discursividad estatal asocia, pues, el sentido histórico del Estado Plurinacional con la imagen de Evo Morales y, colateralmente, con el advenimiento mítico del Pachakuti.

> Para nosotros, el 21 de enero del 2010, a diferencia de 2006, Evo ha sido nombrado el líder espiritual, nuestro orientador, nuestro guía, porque nosotros siempre tenemos un guía. Además, no hemos sido los indígenas bolivianos quienes lo hemos decidido, sino que vinieron los mayas, los mapuches, y le entregaron el símbolo que trajeron para decirle "usted es nuestro líder espiritual, estamos atentos a lo que usted hace". La *pacha* lo ha elegido a él, por eso es que para nosotros no solamente es un proceso político, no lo vemos así; tal vez en un análisis racional, sí, pero desde el sentimiento comunal, no; Evo es el hermano mayor, el que está ahí barriendo la calle, el abuelito es, es el papá, hay un sentimiento profundo de ligazón de ese Pachakuti, de ese *Jach'a Uru*. Como Carlos Palenque trataba de explicar, el *Jach'a Uru* es expectativa, y Evo Morales es la inflexión de la historia, de la civilización, de la sociedad. Por eso hay esa identificación muy fuerte con el guía espiritual, el hermano mayor, el papá, y en ese sentido no es un compromiso político, sino un compromiso de vida (*Ibíd.*).

Esa predisposición de la ritualidad del Estado Plurinacional que se concentra en la imagen de Evo Morales se explica, sobre todo, en una dramaturgia del discurso estatal simbólicamente "anclada en los imaginarios indígenas y en sus dispositivos rituales como el

sacrificio, el mito de la edad de oro, etc." (Komadina y Geffroy, 2007: 145). Ahora bien, esa reestructuración de los dispositivos estatales/ simbólicos está cimentada en un "sistema de signos" preexistentes en la sociedad boliviana, particularmente indígena, en el sentido de que "Evo Morales no ha inventado esas estructuras que en realidad ya existían en los imaginarios y en las mentalidades de la población boliviana, particularmente de los diversos segmentos indígenas y campesinos, sino que los reactualizó y reconvirtió, hecho que involucra una nueva configuración de símbolos y significaciones" (*Ibíd.*). La ritualización estatal con rasgos sobre todo andinos, y con Morales en medio, ha servido por tanto para proyectar un hálito mítico incluso sobre los contenidos del Estado Plurinacional.

***Evo Morales: ¿Símbolo del proceso de cambio?***

La constitucionalización de la plurinacionalidad a principios de 2009 marcó un momento simbólico decisivo, que se traduce en la frase de Evo Morales: "Yo soy el último presidente de la República y el primero del Estado Plurinacional" (*Cambio*, 22.01.2009). Lo reflejó también la prensa: "El reloj marcaba la hora 10:45 a.m. del viernes 22 de enero de 2010, día que ingresará a la historia como fecha de la inauguración del 'nuevo Estado integral plurinacional' en reemplazo de la 'vieja República liberal y colonial de Bolivia', en palabras del Segundo Mandatario [Álvaro García Linera]" (*La Patria*, 23.01.2009). Esa inflexión discursiva estatal se manifestó, igualmente, en el acto de archivar las insignias de la investidura presidencial de corte republicano, posiblemente por su efecto simbólico.

> Al son de la marcha a la Bandera, interpretada por la banda del regimiento escolta presidencial, Colorados de Bolivia, los símbolos de poder de la República de Bolivia fundada el 6 de agosto de 1825 en la Casa de la Libertad de Sucre, en el departamento de Chuquisaca, la medalla de diamantes impuesta al Libertador Simón Bolívar y la banda presidencial fueron trasladadas desde el hemiciclo del Legislativo al Palacio Quemado, para su posterior y definitivo archivo y conservación en las bóvedas del Banco Central (*Ibíd.).*

La idea de refundación e inauguración de un nuevo periodo fue acompañada por un discurso que preveía un viraje en las relaciones de poder. Evo Morales asumió simbólicamente el mandato de la

descolonización y se arrogó para sí y para su gobierno la misión de la lucha contra los efectos del *colonialismo interno*. En su discurso de juramento como Presidente de la República de Bolivia el año 2006, Morales se refirió a ese horizonte de descolonización:

> De la resistencia de 500 años a la toma del poder para 500 años, indígenas, obreros, todos los sectores, para acabar con esa injusticia, para acabar con esa desigualdad, para acabar sobre todo con la discriminación, con la opresión a la que hemos sido sometidos como aymaras, quechuas, guaraníes. [...] Estamos acá, en el gobierno, para cambiar la historia, para acabar con la opresión, injusticia y discriminación de 500 años y lo haremos sin odios ni rencores" [...] Históricamente hemos sido marginados, humillados, odiados, despreciados, condenados a la extinción. Bolivia parece Sudáfrica. Amenazados, condenados al exterminio, estamos acá, estamos presentes. Quiero decirles que todavía hay resabios de esa gente que es enemiga de los pueblos indígenas, queremos vivir en igualdad de condiciones con ellos, y por eso estamos acá para cambiar nuestra historia, este movimiento indígena originario no es concesión de nadie; nadie nos ha regalado, es la conciencia de mi pueblo, de nuestro pueblo. [...] Ahí estaba el estado colonial, y aún todavía sigue vigente ese estado colonial. Imagínense: no es posible que en el Ejército nacional no haya un general Condori, un general Villca, un general Mamani, un general Ayma. No hay todavía, ahí está el estado colonial (www.erbol.com.bo).

En esa línea discursiva, Morales se constituyó también en el garante de la liberación cultural del pueblo boliviano. Desde una dimensión simbólica, el Presidente heredó la misión de los líderes indígenas que lo precedieron en las luchas anticoloniales, la de Katari entre ellas, calificando a esa sublevación como la "verdadera gesta libertaria de Bolivia y de América Latina" (*La Prensa*, 08.02.2009):

> Desde un palco oficial instalado en la avenida 6 de Marzo de El Alto, [el presidente] Morales pronunció un discurso en el que hizo una rememoración del papel histórico de los héroes indígenas y de la independencia, entre ellos Túpac Katari y Simón Bolívar. Sobre este último dijo: "Aquí estamos sus hijos para garantizar la segunda independencia, la verdadera liberación" (*La Razón*, 08.02.2009).

La identificación social que despierta Evo Morales opera como una condensación de muchos aspectos convergentes, como aquellos de índole coyuntural y los de tipo estructural. La relación entre Morales

y la propuesta constitucional de lo *plurinacional* es indisoluble, como deja vislumbrar lo dicho por el Presidente en el momento de la promulgación de la Constitución Política del Estado Plurinacional:

> Quinientos años de rebelión contra la invasión, contra el saqueo permanente, después de 180 años de resistencia contra un estado colonial, después de 20 años de lucha permanente contra el modelo neoliberal, hoy siete de febrero del 2009 es un acontecimiento histórico y singular para Bolivia y Latinoamericana" (*La Razón*, 08.02.2009).

Ese discurso evidencia los factores importantes que son elementos constitutivos de la discursividad de Evo Morales, fundamentalmente en su estrategia de interpelación, asociada ésta con aquellos elementos cruciales para entrever el *horizonte de visibilidad* de las organizaciones indígenas/campesinas.

> Si para el mundo global Evo representa la *otredad*, en la política local es *auto*-representación. Representación de una mayoría social transformada en mayoría política; con el Movimiento Al Socialismo (MAS) convertida en un instrumento de un proyecto de poder que se cristaliza en el modelo de Estado ('plurinacional comunitario') diseñado en la nueva Constitución Política (Mayorga, 2010: 8).

En muchos sentidos, la frase "la sangre, llama la sangre" (Fernando Huanacuni, en la entrevista del 14.11.2013) opera como un dispositivo simbólico de identificación social muy fuerte. Sobre la significación del liderazgo del Presidente boliviano y su efecto sociológico, Fernando Mayorga analiza:

> *Evo soy yo.* Rezaba una propaganda gubernamental desplegada en varias ciudades mediante gigan (fo) tografías durante los primeros meses del año 2006. Un lema sin duda curioso porque el orden del discurso aparecía invertido, no seguía la secuencia previsible y convencional del mensaje político, esto es: *Yo soy Evo/Nosotros somos Evo*. Tal vez por una sencilla razón: porque un líder puede ser 'nosotros', puesto que todos somos (yo soy —con minúsculas) el espejo donde él se refleja. Es el Caudillo, somos la Masa. Pero ninguno/a de nosotros (algunas fotografías tenían el rostro de mujer) puede ser Evo porque se diluirá la excepcionalidad de su figura: sólo él y es el primer presidente indígena o el primer indígena presidente. Y no solamente para nosotros, los bolivianos. Evo es una imagen glocal:

local y global, porque la identidad y demanda indígena se construye sobre la factura histórica provocada por la conquista y la colonia española pero lo enlaza con la crisis del Estado Nacional y con los debates internacionales sobre ciudadanía multicultural" (2010: 7).

Ese efecto que provoca Morales en los sectores populares, no solamente se "verifica estadísticamente" en los resultados de las contiendas electorales[106]; sino también en la cotidianidad de las personas. Por ejemplo, en ocasión de la entrega de los monumentos de Túpac Katari y Bartolina Sisa, en Peñas, Modesta Supo, secretaria ejecutiva provincial de la organización de mujeres Bartolina Sisa, de la provincia Los Andes de La Paz, argumentó:

> Jallalla Túpac Katari, Jallalla Bartolina Sisa; con estas palabras hoy recordamos el descuartizamiento de Túpac Katari. Por eso digo que debemos unirnos todos como departamento de La Paz, porque Túpac Katari ha muerto por nosotros, derramando sangre. Hoy me encuentro muy feliz porque tenemos monumentos de los dos: Túpac Katari y Bartolina Sisa, como si ellos estuvieran vivos ahí. Ya no es como antes, hoy somos libres, como bartolinas tenemos mucha fuerza. Quiero decir también que hoy nos gobierna *el hermano presidente Evo Morales, una persona morena, igual que nosotros* (...). Aquí somos los dueños, los ponchos *wayrurus*[107], los que manejamos somos nosotros. ¿Quiénes son los alteños? Somos también nosotros, que vivimos en El Alto, nosotros que hemos defendido el proceso de cambio, que hemos luchado. Por eso digo con mucha fuerza hoy día: Jallalla Túpac Katari, Jallalla Bartolina Sisa[108] (cursivas nuestras).

Al respecto, un exfuncionario estatal explica:

> Yo he tenido la oportunidad de coincidir con Evo Morales en distintas actividades. Sé que cuando él anuncia su visita, dos semanas antes todas las organizaciones están coordinando, pues tienen que

106 En las elecciones presidenciales del año 2005, Evo Morales consiguió el primer lugar con el 53,74% de los votos, porcentaje que se incrementó significativamente para el año 2009: el 64,22%.

107 Color rojo y negro.

108 Discurso en idioma aymara en ocasión de la entrega de los monumentos de Túpac Katari y Bartolina Sisa en la localidad de Peñas, el 14 de noviembre de 2013 (Traducción Efraín Gómez).

> movilizarse para la fecha incluso desde los pueblos más lejanos de la zona, estar un día antes. Se diseña cómo lo van a recibir, qué acto van a ofrecer. Entonces, el pueblo empieza a vivir en función de Evo, ante la expectativa, la gente ya no sabe qué más hacer, quiere que pase el tiempo, porque le van a hablar de tú a tú. El día preciso, el pueblo desde temprano está embanderado con la tricolor y la *wiphala*, y todos van bien vestidos. Evo les habla en su código, luego juega fútbol y entrega una obra, nunca llega con las manos vacías... La gente lo aclama. Ése es el Evo; es un dios (Entrevista con Víctor Hugo Romero, 04.11.2013).

Otra de las imágenes construidas alrededor del liderazgo de Evo Morales es la de defensor de la *Pachamana*, asociada a la defensa de la naturaleza. La figura del Presidente boliviano como guardián del ecosistema frente a la "voracidad del capitalismo" se propagó no sólo internamente, sino también a nivel mundial. Condensó así el espíritu del *Suma Qamaña* presente en el discurso estatal de *vivir bien* que se articuló a un paradigma de la regulación social y económica (Sousa Santos, 2010). Este último iba en aras de la defensa de la naturaleza y, por efecto colateral, de los derechos de los pueblos indígenas en tanto modelo alternativo a los de desarrollo extractivista. Pero esta imagen sufrió un quiebre como resultado del conflicto en el TIPNIS; la decisión gubernamental de construir una carretera por el "corazón" del parque, pese a la oposición de los pueblos indígenas de Tierras Bajas, no sólo afectó simbólicamente la figura de Evo Morales como paladín de la naturaleza; sino que en el ámbito político provocó un distanciamiento entre el MAS y las organizaciones indígenas de aquella región del país. Otros episodios fueron desgastando más aún esa relación[109].

109 En estos últimos años, los movimientos indígenas han protagonizado tres marchas desde el oriente a la sede del Estado. En junio de 2010 se inició la "VII Gran Marcha Indígena por el Territorio, las Autonomías y los Derechos de los Pueblos Indígenas" demandando la autonomía indígena plena, que implicaba el respeto a la consulta y a sus derechos, el saneamiento de tierras, la reversión de concesiones forestales, recursos para el funcionamiento de las autonomías indígenas, y más adelante se añadió el incremento de escaños especiales de 7 a 18. Sin duda, el parteaguas de esta relación constituye el conflicto originado por la construcción de la carretera por medio del TIPNIS, proyecto que motivó las dos últimas marchas indígenas. Ese proceso de resistencia ha marcado un antes y un después en el Gobierno de Evo Morales, sobre todo, en su imagen articuladora de los pueblos indígenas, que incluso dejó entrever los límites y dificultades del propio Estado Plurinacional.

La socióloga Silvia Rivera sostiene que hoy el Presidente boliviano "no tiene nada de indígena" y que su imagen de originario es un recurso meramente retórico (*Página Siete*, 05.01.2014). Y el analista político Luis Tapia entiende que la imagen del partido liderado por el Presidente internamente es diferente de la que proyecta a nivel internacional (*La Diaria*, 20.11.2013). Esta situación ha influido el propio desarrollo del proyecto estatal sobre lo *plurinacional*:

> El MAS está abandonando paulatinamente varios componentes de lo plurinacional en su discurso, por ejemplo, (los masistas) cada vez hablan menos del vivir bien, algo que explotaron mucho en los primeros años y lo siguen haciendo fuera del país. Creo que hay una dualidad entre el discurso interno y el discurso hacia fuera de Bolivia (Entrevista con Luis Tapia, 24.07.2013).

La promesa de que la historia sería reordenada y reconstruida, y que así los pueblos y naciones indígenas estarían articulados (Entrevista con Fernando Huanacuni, 14.11.2013), no se está cumpliendo. La promesa del ¡Ahora es cuando! traducida en eslogan para la asunción de Evo Morales como presidente, no alcanzaría a todos, o al menos en este reordenamiento algunos pueblos indígenas quedarían en mejor posición que otros. Ésa es la percepción de algunas organizaciones indígenas de tierras bajas, por ejemplo, la Cidob, e incluso de tierras altas, como es el caso del Conamaq (Prada, 2012).

### *Evo Morales, el comunicador del Estado Plurinacional*

Evo Morales ha concentrado la imagen del periodo histórico que involucra hechos inéditos, como el de ser el primer presidente indígena de Bolivia y del continente; el de haberlo conseguido por medio de una victoria electoral incomparable en los últimos tiempos, y el hecho de haber concretado un proceso constituyente del que participaron los sectores tradicionalmente excluidos, todo ello adornado por una serie de circunstancias que aportan a la trascendencia de los hechos. La frase "proceso de cambio", acuñada para referirse al proceso conducido por Morales, remite a la apuesta por una revolución democrática y cultural en el país. En otras palabras, el Presidente se ha convertido en símbolo del proceso y, como sostiene Souza Santos: "Los símbolos valen por sí mismos, tienen un valor político propio. (...). La política está hecha de símbolos" (*La Razón*, 27.10. 2013).

Asimismo, Pedro Susz, que al inicio del primer gobierno de Evo Morales asesoró en temas de estrategia comunicacional, afirma en la entrevista del 15.11.2013:

> Me parece que la figura de Evo Morales sigue siendo el gran soporte del proceso de transformación y de cambio, más allá de los hechos administrativos, acertados o deficientes, de quienes conducen el proceso. Esa figura sigue siendo el gran condensador simbólico del Estado Plurinacional y la locomotora que todavía jala simbólicamente todo el proceso. Tan fuerte es esa figura simbólica, lo que ella representa, que en ella está su fortaleza electoral todavía, su fortaleza política todavía, la proyección que todavía tiene este proceso a pesar de todas la otras discusiones que hay sobre lo que se ha hecho, cómo se ha hecho, si se ha hecho bien, a medias o mal.

Morales se ha convertido además en el "primer comunicador del proceso de cambio", y su propia figura es el mensaje. En términos comunicacionales, Evo es el sujeto, el medio y el mensaje.

Según los funcionarios del Ministerio de Comunicaciones, Morales asume la comunicación como un pilar fundamental para propagar los sentidos de la *plurinacionalidad* y para ello recurre a una estrategia que incluye a los medios masivos, particularmente el canal estatal, a fin de que su imagen sea conocida en virtud, sobre todo, de la trasmisión en directo, por ejemplo cuando entrega obras o juega fútbol en los diferentes lugares del territorio nacional (Entrevista con Claudia Espinoza, 14.11.2013).

En efecto, la política de comunicación del gobierno apuntaló la expansión de una cadena radiofónica, el potenciamiento de Bolivia TV, la creación de TV Culturas y la apertura del periódico Cambio:

> El primer comunicador de este gobierno es el Presidente; es la persona que más se preocupa por la comunicación y la entiende como una necesidad. Siempre va a haber un déficit comunicacional, entonces su preocupación es estar atento a que ello se corrija y, a la vez, él llena esa necesidad. El ministerio del ramo, por tanto, no actúa al margen, sino que hace una coordinación según las demandas, porque además él está siempre en relación directa con la gente a nivel nacional, entonces atrae las demandas. Si bien hay un equipo que lo acompaña, es diferente lo que él recoge de manera directa, de allí que creemos

> que él es el primer comunicador. Muchas veces él dice: "Yo no estudié comunicación y me doy cuenta de eso, ¿cómo no van a percibir que esto está pasando?" (*Ibíd.*).

Es conocido —a través de reportajes periodísticos, biografías y otros productos comunicaciones— que el Presidente organiza su tiempo como si estuviera en una campaña política permanente. Su agenda se inicia en horas de la madrugada y dedica la mayor parte del tiempo a presentar los logros de la gestión en persona; puede estar en varios departamentos el mismo día; probablemente es el presidente que más viaja por el país y fuera de él. Al día puede hacer tres o cuatro viajes, vía aérea, para protagonizar actividades de diversa índole (entrega de obras, reuniones, encuentros, etc.), las mismas que son transmitidas en directo por el canal estatal de televisión y una red radial nacional. Esto hace que el principal mensajero sea el propio presidente, la punta de lanza de su gobierno.

> Si ustedes ven, el Presidente está en casi todo el territorio. Está en río Chayanta, en San Ignacio de Moxos, más temprano estaba en distritos muy cerca del TIPNIS, en la comunidad San Francisco. En este mes, se ha movido por 28 puntos de Potosí, desde Uyuni hasta Tupiza, y allí donde ha estado se ha trabajado con los elementos simbólicos en cada una de las trasmisiones. Para nosotros, ¿qué significa una transmisión presidencial? Es la socialización de la gestión de gobierno en el territorio. Pero además, el Presidente tiene permanentes encuentros, también en las urbes, porque somos una mezcla, como muestra el Censo: casi 70% urbano y periurbano y 30% área rural, incluidos los pueblos indígenas" (Entrevista con Moisés Mercado, 13.11.2014).

En esa proximidad con la gente, el Presidente ha podido zanjar los problemas comunicacionales que se derivan del uso de idiomas diferentes, pues si bien Morales no habla con fluidez ningún idioma originario, hay una percepción de que su manera de expresarse es más cercana a la población, a diferencia de otros políticos e incluso trabajadores de la comunicación; por lo tanto, su rol de comunicador es más efectivo, pues "la gente lo entiende y él entiende a la gente". Esta frase, con toda su sencillez, representa un avance en una sociedad en la que no se ha podido establecer esa "acción comunicativa simétrica estabilizadora" (Sanjinés, 1992).

> Tenemos dos temas con la información. Una tiene que ver con la gestión de gobierno y para nosotros el desafío es la decodificación de la política pública en el lenguaje ciudadano; en tal vía, se necesita de una mediación, de un interlocutor, y claramente, hasta el momento el mejor comunicador, el mejor decodificador, es el Presidente. Es él quien va explicando, por ejemplo, qué es el déficit fiscal, con las palabras del pueblo, a la manera de un decodificador. Al propio tiempo, y el contacto con la realidad representa una codificación, la sistematización de esa realidad para que quienes deciden las políticas públicas no pierdan el contacto. El Presidente tiene un lema: "No puedes cambiar un tema que no conoces", de manera que es muy importante el permanente contacto con la realidad para ir transformándola. Por eso es que los medios de comunicación del Estado ponen principal atención en el Presidente, aunque en la gestión es importante para nosotros, tal el segundo desafío, informar en todos los ámbitos, por razones de transparencia, para que cubrir el 1.086.000 de kilómetros cuadrados de nuestro territorio, con tantas naciones, tantos pueblos (Entrevista con Moisés Mercado, 13.11.2014).

Pedro Susz recuerda, del tiempo en que asesoró al Gobierno, que se tuvo que pensar en la frase que tradujera el proceso. "La frase que inventamos en una de esas madrugadas, 'Bolivia cambia, Evo Cumple', se sigue usando, y es la que condensa simbólicamente el peso de la figura de Evo y de lo que ella representa en este proceso de transformación estatal" (Entrevista del 14.11.2013).

Evidentemente, la figura de Evo Morales articulada a la del Estado Plurinacional se ha usado en todo tipo de campañas gubernamentales, incluido el programa "Bolivia cambia, Evo cumple", cuyo logotipo no es otro que su retrato. La "estrategia no diseñó un ícono nuevo ni retomó algún símbolo para representar el mensaje, lo que hizo fue colocar al símbolo del mensaje, la imagen física de Evo. Ése ha sido el mensaje que asumió el dignatario, pero a tal punto que, al encarnarlo, Evo Morales se convirtió en el mensaje mismo, más allá de un mero instrumento para materializar el mensaje" (Lea Plaza y Vargas, 2012: 22).

Esta dimensión de comunicación política de la imagen del Primer Mandatario está asociada a lo que el Vicepresidente ha denominado el "evismo", estrategia de poder en cuyo núcleo está Evo Morales convertido en una práctica política colectiva. Se caracteriza por los

siguientes aspectos: la lucha por el poder vía la autorrepresentación política de los movimientos sociales, la construcción de la identidad como una categoría cultural flexible en la que lo étnico convive y confluye con otro tipo de anclajes, y la búsqueda de una transformación de las estructuras políticas y económicas en un proyecto plurinacional en el que el indígena es el núcleo unificador.

> En el caso del *evismo*, estaríamos ante una revolución política que tiene su impacto en el ámbito económico, pero no de manera estrictamente radical. El propio Evo Morales ha conceptualizado el proceso que encabeza como una revolución democrática cultural o revolución democrática descolonizadora, que modifica las estructuras de poder, modifica la composición de las elites del poder y los derechos, y con eso las instituciones del Estado, y eso tiene un efecto en la propia estructura económica, porque toda ampliación de derechos significa la redistribución de la riqueza" (García Linera, 2006a).

Sin embargo, a partir del conflicto del TIPNIS, el *evismo*, según la definición de García Linera, está enfrentando la tensión en el polo indígena de su discurso; es decir, uno de los pilares de esta estrategia política ha sido puesto en cuestión: lo indígena como núcleo de la nueva estructura nacional (plurinacional). Al respecto, Luis Tapia sostiene que la fortaleza de la imagen de Evo ha podido minimizar los efectos negativos de esta contradicción por medio del dispositivo del silencio; sin embargo, el haber usado su cualidad indígena como principal atributo y como mecanismo de legitimidad para gobernar puede convertirse en su talón de Aquiles (Entrevista del 24.07.2013).

De hecho, el propio Evo Morales advirtió de los peligros que entraña ese sobredimensionamiento de liderazgo político[110]: "No estoy de acuerdo en que el *evismo* crezca, tiene que crecer (el número de) gente que apueste por el cambio y (el cambio) es el MAS-IPSP; es una de las tareas que tenemos" (*Los Tiempos*, 09.02.2014).

---

110 La exacerbación del uso de la imagen de Evo Morales llegó a tal punto, que las autoridades gubernamentales propusieron su nombre para el nuevo aeropuerto de Oruro, en sustitución de "Juan Mendoza" —piloto de origen orureño que fue el primero en contar con una licencia para volar—, lo que provocó resistencia en la dirigencia cívica de la ciudad de Oruro y una disputa de ribetes simbólicos que obligó a las autoridades gubernamentales a retroceder en su pretensión inicial.

COCHABAMBA, 9 DE FEBRERO DE 2014

# Los Tiempos

## Evo pide seguir al MAS, no al "evismo"

### El presidente Morales iniciará hoy la campaña para inscribir a los militantes del Movimiento Al Socialismo

LOS TIEMPOS Y AGENCIAS

El presidente Evo Morales expresó ayer su descontento porque en su partido, el Movimiento Al Socialismo (MAS), hay una mayor tendencia por el "evismo" que por el "masismo", según reportó el diario digital Oxígeno.

Morales expresó su desagrado en un ampliado de emergencia realizado ayer con las seis Federaciones de Cocaleros del Trópico, en Lauca Ñ, a un día de comenzar la campaña oficialista de inscripción de militantes con miras a las próximas elecciones presidenciales.

La declaración tiene más de una interpretación. Los analistas Jorge Komadina y Jorge Lazarte ven una paradoja, falsa modestia y quizás también un deseo de romper con el caudillismo; ambos coinciden con la diputada del Movimiento Sin Miedo, Marcela Revollo, en que el MAS no es un partido político organizado y que quizás Morales busque poner orden en sus filas.

SIGUE EN LA PÁGINA | A3


El presidente Evo Morales.

Portada del periódico *Los Tiempos* de Cochabamba. Fuente: Edición digital del periódico *Los Tiempos*.

La edificación simbólica del devenir de la *plurinacionalidad,* que desde su propia instauración como modelo estatal comprime en sí el proceso de cambio de Bolivia, tiene sus referentes inmediatos en los procesos de movilización sociopolítica, especialmente indígena, y en sus referentes de larga duración se remonta a las propias resistencias indígenas contra el orden colonial. El Estado Plurinacional es esencialmente un acto fundacional, un nuevo proceso político que, como cualquier proceso de transformación estatal, genera incertidumbre y (también) contradicciones naturales. Para el caso, se trata de los efectos sociopolíticos colaterales emergentes de la propia dinámica constitucional y de la complejidad sociocultural de temporalidades que convergen en la cimentación de este (nuevo) orden estatal. En esa estructuración de imaginarios en el plano simbólico, la figura de Evo Morales como el primer indígena en asumir la máxima autoridad política de Bolivia y como el primer presidente del Estado Plurinacional, condensa la complejidad histórica que precede a la

construcción de este proceso político y, al mismo tiempo, proyecta un universo simbólico en el que la presencia del indígena ocupa el lugar central en la discursividad. El sujeto indígena no es, sin embargo, necesariamente homogéneo, como pretende la nueva Carta Magna al apelar a las "naciones y pueblos indígena originario campesinos"; sino, por el contrario, es diverso y abigarrado. Y va más allá de la imagen del mandatario boliviano en tanto depositario de un *tempo* histórico e inclusive de un *tempo* mítico. De las diversas interpelaciones discursivas e identitarias, y de los propios alcances hegemónicos de su perfil/liderazgo político, lo que condensa la figura presidencial de Evo Morales son las potencialidades, limitaciones, alcances, ambigüedades y las (propias) proyecciones de este devenir estatal de la plurinacionalidad.

# Conclusiones

Cómo es que el abigarramiento témporo-espacial de la sociedad boliviana es procesado y reinterpretado en el nuevo ordenamiento simbólico del Estado Plurinacional, de manera que nadie quede excluido. Ésta es la interrogante que ha guiado el presente estudio. Dadas las características del nuevo orden estatal, la construcción simbólica en curso parece circunscrita al contexto discursivo que de inmediato ha surgido tras la crisis estatal que condensó una acumulación de factores cuya referencia en la corta, mediana y larga duración desembocó en la idea de la "refundación estatal". Por ello es que los trasfondos históricos de dicho contexto remiten a temporalidades divergentes a las que se alude constantemente.

Surge entonces otra interrogante insoslayable: ¿De qué forma el hilo conductor que gira en torno de la "idea de Nación", con sus respectivas representaciones sociopolíticas, está presente en la construcción simbólica del Estado Plurinacional?

Una primera constatación de este estudio tiene que ver con que Bolivia está asistiendo a un interregno o un proceso de transición del Estado Nación que deviene de la formación del país como República y que tiene su prolongación en el Estado del 52 —*momento constitutivo* para afianzar ese proyecto estatal— al Estado Plurinacional proyectado fundamentalmente por las organizaciones indígenas / campesinas en el curso del debate de la Asamblea Constituyente. Aquí radica el meollo de la cuestión, ya que es en la argumentación histórica / discursiva de esas organizaciones que se interpela a la República y al propio Estado del 52, considerados ambos como un *continuum* del colonialismo. Las organizaciones indígenas / campesinas son

las que vislumbraron la *descolonización* de ese Estado, considerado monocultural y excluyente, y la propusieron como una de las bases fundamentales del modelo del Estado Plurinacional, junto con la articulación de lo comunitario y las autonomías indígenas. Por tanto, la idea de lo *plurinacional*, por lo menos en el eje del discurso interpelador de las organizaciones indígenas/campesinas, se erige como una antípoda del Estado del 52 y su discurso sobre el mestizaje, proyecto que no logró resolver la articulación real de las lógicas políticas, culturales, económicas y jurídicas de los pueblos indígenas. Lo que queda claro es que se pretendió que el orden simbólico, centrado en la imagen mestiza de la nación, fuera "reconstituyéndose" con las fuertes mutaciones políticas y sociales de los últimos años, originadas fundamentalmente en los movimientos indígenas. Y surge una interrogante más: ¿De qué manera el nuevo orden simbólico transita de un orden estatal con rasgos monoculturales y excluyentes de la diversidad, hacia otro plurinacional con pretensiones descolonizadoras?

Un primer dato hay que hallarlo en las palabras del pensador René Zavaleta (1990), quien dijo que en Bolivia hay *formaciones diversas* acompañadas lógicamente por referencias temporales distintas y, por lo tanto, por diferentes mundos simbólicos. No debe olvidarse que la principal preocupación del presente estudio ha sido evidenciar cómo se ha procesado, desde las instancias institucionales del Estado Plurinacional, ese abigarramiento sociocultural y temporal en la construcción del nuevo orden simbólico a través de manifestaciones alegóricas/estéticas, rituales y narrativas históricas.

Silvia Rivera (1984)[111] utiliza el término de memoria para estudiar las luchas campesinas/indígenas de las últimas décadas y, de acuerdo con lo que ha ido emergiendo en el proceso de construcción simbólica del Estado Plurinacional, está claro que hay temporalidades distintas, ya sea que se hable de la narrativa histórica oficial, ya sea que se refiera a la memoria indígena. En este último caso, la "memoria larga" se remonta al período colonial y a las respectivas luchas de resistencia, a diferencia de la "memoria larga" oficial que tiene su

111 Silvia Rivera (1984) asocia la noción de "memoria larga" al levantamiento de Túpac Katari y el concepto de "memoria corta" a la Revolución Nacionalista del 9 de abril de 1952.

referente en la fundación de la República y que llega al Estado del 52, el que marca un hito en la memoria de mediana duración, diría Braudel (1992).

Otro hallazgo corresponde a la persistencia en la narrativa estatal de aquellos íconos republicanos. Los héroes mestizos/criollos de la lucha por la independencia, sobre todo Simón Bolívar, están presentes en el orden simbólico plurinacional; lo mismo que los héroes y heroínas criollos/mestizos, por ejemplo Eduardo Abaroa o Juancito Pinto, relacionados éstos con el Estado del 52 que fue el que cultivó esas figuras ligadas a la Guerra del Pacífico y cuya invocación discursiva es recurrente. Tan recurrente como las fechas o símbolos nacionalistas que hacen alusión al sentimiento de "unidad cívica". Es cierto que ahora se evocan también las figuras de protagonistas indígenas de la lucha contra el orden colonial, como Túpac Katari y Bartolina Sisa, o la de Zárate Willka, líder de la insurgencia en el periodo republicano. Pero, en el orden simbólico, más que un campo de articulación es un campo de disputa sobre la resignificación de los sentidos de *nación*; es decir una disputa que gira alrededor de la apropiación y reapropiación de las distintas narrativas históricas de los diferentes proyectos estatales. Esta pugna estuvo presente tanto en la celebración de los Bicentenarios locales de las gestas libertarias del siglo XIX, como en las celebraciones ancestrales, en las celebraciones cívicas y en los usos de los artefactos culturales que forman parte del (nuevo) orden simbólico del Estado Plurinacional.

La confluencia en la interpelación discursiva, que se origina en las instancias estatales, recoge la tendencia histórica referida a una acumulación de discrepancias y asincronías temporales. Es decir, siguen intactos aquellos códigos o valores que provienen de un orden simbólico precedente al Estado Plurinacional. Hay una tensión entre el nacionalismo y el indigenismo, entre la "nación cívica" y la "nación étnica", expresada aquélla en las diferentes alegorías que se manifiestan y se amalgaman, aunque no de manera horizontal; sino como una jerarquización que favorece al universo simbólico nacionalista y republicano. Es cierto que, desde el andamiaje institucional, hay una reestructuración del orden simbólico que hace que la nueva estética estatal se centre en lo indígena, visibilice aquello que históricamente fue negado y excluido por una narrativa

colonialista; sin embargo, esas alegorías indígenas no han logrado atravesar las fronteras rígidas que cubren el núcleo duro en el que el nacionalismo está instalado. Por ello, la simbología que alude a lo "plurinacional" está aún restringida a la epidermis o capa superficial del nuevo orden simbólico.

Según Michel Foucault y su *arqueología del saber* (o discursiva), son diferentes las capas que alojan a distintos imaginarios sociales, y las más profundas son las que, entre otras cosas, permiten un anclaje simbólico con capacidad de contener tejidos articuladores de una sociedad, un "sentido común" que operaría como mecanismo de autorreferencia social. Para Zavaleta (2008) ese tejido en el caso boliviano sería la idea de "Nación" surgida del proceso revolucionario de 1952, que desembocó en un proceso de (alta) intersubjetividad y se introdujo en las profundidades del sentimiento de la sociedad boliviana, a tal punto que estaría casi intacta.

En la construcción del Estado Plurinacional subyacen núcleos duros o "fronteras rígidas"; son aquellos códigos provenientes del imaginario nacionalista y también republicano. Las alegorías que forman parte de la narrativa descolonizadora se expresan, en cambio, en los *lugares de memoria* (actos rituales ancestrales), en los artefactos simbólicos/estéticos (la *wiphala*) o en el uso de la imagen de los líderes indígenas (Túpac Katari, el más llamativo), manifestaciones que paradójicamente están asociadas a procesos globalizadores en boga y, por lo tanto, operan en las capas epidérmicas de la discursividad estatal. En tal condición, no ponen en duda aquellos cimientos que sirven para cubrir las otras capas nodales, en las que se "sostiene" la propia "nacionalidad", a la manera de un imaginario arraigado capaz de condensar/articular las distintas temporalidades que "entran en juego" en aras de la edificación de una Nación. Posiblemente en ello radica el gran dilema del Estado Plurinacional, que se expresa en un ambiguo e inclusive contradictorio proceso de construcción; en tal contexto, el desafío es la búsqueda desde lo simbólico de signos que aludan a la construcción de una "nación plural" abarcadora de la diversidad sociocultural.

Desde una dimensión simbólica, entonces, el sentido de las rutinas, celebraciones rituales y puestas en escena del Estado Plurinacional

es la recreación de “formas de mando” que incorporan elementos de la tradición política andina, principalmente, en espacios restringidos de lo político y la política. A partir de ello se configura un orden simbólico en el que lo indígena y la propia *descolonización* —posiblemente porque éste es un concepto polisémico y, por lo tanto, tiene diversas significaciones en el andamiaje institucional— son parte de una narrativa estatal que sirve de alegoría y opera en dos sentidos: el de la legitimación del orden político y, a la vez, el de la visibilización de aquellos códigos y valores pertenecientes al mundo indígena. Lo simbólico, por tanto, trasciende el hecho de ser un recurso más de legitimación del orden político y se constituye en la manera de “condensar” y “visibilizar” la complejidad de una sociedad con formaciones diversas y abigarradas, diría Zavaleta, abriendo resquicios de representación para la articulación sociocultural y política. Esto ha sucedido, de hecho, como se ha podido ver al analizar los resultados de la construcción de este (nuevo) orden simbólico.

Desde una mirada prospectiva, en el corto plazo y de cara a las venideras elecciones nacionales presidenciales y parlamentarias (octubre de 2014), se vislumbra que el eje del debate estará centrado en los avatares del proceso de construcción del Estado Plurinacional. Es decir, lo *plurinacional,* a pesar de sus propias contradicciones que, en muchos casos, han abierto grandes brechas entre la práctica política y la propia discursividad estatal, hoy por hoy se erige en un *régimen discursivo* que no da cabida a la polémica entre República y el nuevo orden estatal, ya que el eje del debate político se ha desplazado inexorablemente hacia los contornos enunciativos de la propia Constitución Política del Estado. En ese contexto, la figura de Evo Morales opera como un condensador simbólico del orden sociopolítico plurinacional; tanto, que su posibilidad de postularse como candidato presidencial se asienta en esta condición.

En el mediano plazo, con el horizonte del Bicentenario de Bolivia en 2025, se proyecta la denominada *Agenda Patriótica,* indicador inequívoco de ese *continuum* teleológico que se asienta en los códigos nacionalistas y republicanos fuertemente arraigados en el imaginario de la sociedad boliviana. Imaginario que reproduce aquellos horizontes y valores asociados con la *cohesión cívica* del Estado Nación, expresada simbólicamente, a pesar de la constitucionalización y la

propagación por ejemplo de la *wiphala,* en la presencia de Simón Bolívar o de la tricolor nacional como emblemas de esa unidad nacional. El Estado Plurinacional recurre a las alegorías indígenas como parte del nuevo orden simbólico con una pretensión descolonizadora; pero, y aquí radica la paradoja, va insertando lo indígena en la conformación renovada del Estado Nación.

# Bibliografía

**Acción Democrática Nacionalista (ADN)**

2006 *Concertación para el Cambio*. La Paz.

**Aguilera, Álvaro**

2013 *La mirada insurgente de la historia: Crítica historiográfica al guión de la película Insurgentes.* Ponencia presentada en el VII Congreso de la Asociación de Estudios Bolivianos. Sucre.

**Aguirre, Nataniel**

1981 *Juan de la Rosa. Memoria del último soldado de la Independencia*. La Paz: Gisbert Ediciones.

**Albó, Xavier**

1986 "Cuando el gigante despierte". En: *Revista Cuarto Intermedio,* Nº 1. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio.

2009 Prólogo en: *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades poscoloniales.* La Paz: PIEB.

**Almaraz, Sergio**

1980 *El Poder y la caída. El Estaño en la Historia de Bolivia*. Cochabamba: Amigos del Libro.

**Anderson, Benedict**

1983 *Comunidades imaginadas.* London: Verse.

**Antezana, Luis**

1997 "Las estrellas del mal". En: Antezana, Luis. *Un Pajarillo llamado "Mane"*. La Paz: Plural.

2007 *Dos conceptos en René Zavaleta Mercado.* Disponible en: www.google.com.bo/webhp?source=search_app&gws_rd=cr&ei=MJDrUuXdIuSvsQS3p4GABw#q=Luis+H.+Antezana+%2B+Ren%C3%A9+Zavaleta+ (revisado el 19.08.2013).

2009 "La crisis como método en René Zavaleta Mercado". En: *Revista Decursos* Nº 20. Cochabamba: CESU.

**Aramayo, Fernando; Mirna Cuentas y Claudia Stengel**

2010 *Conclusiones de los análisis de conflictividad y recomendaciones para el trabajo de la Cooperación Alemana en Bolivia*. Cuaderno Nº 6. La Paz: GTZ.

**Arguedas, Alcides**

1937 *Pueblo enfermo*. 3ra. edición. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

**Asamblea del Pueblo Guaraní (APG)**

2006 *Propuesta hacia a la asamblea constituyente "Ore Ñemongeta" Parte I.* Chaco Boliviano.

**Asamblea Nacional de Organizaciones Indígenas, Originaria, Campesinas y de Colonizadores de Bolivia**

2006 *Propuesta para la nueva Constitución Política del Estado. Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias y campesinas*. La Paz.

**Ávila, Hernán**

2009 *Nuevas sendas en la milenaria búsqueda del pueblo mojeño: Experiencias de su participación político-electoral en Mojos*. Santa Cruz: CEJIS, Osfam, CPEMB.

**Ayllón, Virginia**

2013a "La estética del proceso de cambio". En: *Página Siete,* 14.07.2013. La Paz.

2013b "La estética del proceso de cambio". En: *Página Siete,* 18.07.2013. La Paz.

**Bantolia, Héctor**

1999 *Verdad y lenguaje. El problema de la evidencia como criterio de verdad en la pragmática trascendental* de Karl Otto-Apel, en

Nordeste, segunda época, serie: Tesis, filosofía. Universidad Nacional del Nordeste, Resistencia, Chaco.

**Balderrama, Alba**
2013 "Insurgentes vuelve a Cochabamba". En: *Opinión,* 09.06.2013. Cochabamba.

**Barragán, Rossana**
2012 "Las lecturas históricas y sedimentos del siglo XIX y XX sobre el 16 de julio de 1809". En: *Reescrituras de la Independencia: Actores y territorios en tensión.* La Paz: Plural Editores.

**Barth, Fredric (ed.)**
1969 *Ethnic Boundaries*. Oslo: Norwegian University Press.

**Benjamin, Walter**
1979 "A Small History of Photography". En: *One Way Street and Other Writtings*. New Left Books.

**Berger, Peter y Tomas Luckmann**
1970 *"Construcción social de la realidad".* Buenos Aires: Amorrortu.

**Bhabha, Homi**
2002 *El lugar de la cultura.* Buenos Aires: Ediciones Manantial.

**Bloch, Ernst**
1991 [1935] *Heritage of Our Times*. Berkeley: University of California Press.

**Braudel, Fernand**
1992 *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza.

**Bridikhina, Evgenia (coord.)**
2009 "La fiesta cívica. Construcción de lo cívico y políticas festivas". En: *Fiesta Popular Paceña Tomo IV.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Convenio UMSA-ASDI/SAREC.

**Bourdieu, Pierre**
2000 *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba.

**Burman, Anders**
2011 *"Yatiris en el siglo XXI. El conocimiento, la política y la nueva generación"*. Disponible en: www.nuevomundo.revues.org/61331#ftn7 (revisado el 20.08.2013).

**Calderón, Fernando**
2003 "La luminosidad de los márgenes: estética y política del 52'". En: *Revista Temas Sociales* Nº 24. La Paz: Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés, pp. 58-63.

**Calderón, Fernando y Javier Sanjinés**
1999 *El gato que ladra*. La Paz: Plural Editores.

**Canedo, Gabriela**
2011 *La Loma Santa: una utopía cercada. Territorio, cultura y Estado en la Amazonía boliviana*. La Paz: Plural Editores.

**Castillo, Luz**
s/f *"El Tiempo en el mundo andino"*. Disponible en: www.musef.org.bo/opac-tmpl/css/es/musef/investigacion/17-ARCH1.pdf (revisado el 08.08.2013).

**Central de Pueblos Étnicos Mojeños del Beni (CPEM-B)**
2003 "Pronunciamiento a la opinión pública nacional e internacional: En defensa del gas, el petróleo, la vida y la dignidad de los pueblos indígenas". En: *Artículo Primero. Revista de debate jurídico y social*. Año VIII Nº 16, abril 2004. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).

**Chatterjee, Partha**
2008 *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos.* Buenos Aires: Siglo XXI/CLACSO Ediciones.

**Chukiwanka, Inka Waskar**
2004 *Wiphala guerrera contra símbolos coloniales 1492-1892.* La Paz: Fondo Editorial de los Diputados.

**Comisión Visión de País-Asamblea Constituyente, Subcomisión de sistematización y contenidos**
s/f *Informes finales de las 21 comisiones.* Sucre.

**Condarco, Ramiro**
1982 *Zárate, el "Temible" Willca*. La Paz: Ed. Renovación.

**Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB)**
2006 *Nueva Constitución del pueblo plurinacional, Propuesta política desde la visión de campesinos, indígenas y originarios*. La Paz.

**Consejo de Ayllus y Marcas de Cochabamba**
2007 *Propuesta para la Asamblea Constituyente Fundacional y Originaria*. Cochabamba.

**Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qollasuyu (Conamaq)**
2004 "Los Mallkus del Qullasuyu por la defensa de la vida y la dignidad de los pueblos indígenas". En: *Artículo Primero. Revista de debate jurídico y social*. Año VIII Nº 16. Santa Cruz de la Sierra: Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social (CEJIS).

**Córdova, Eduardo**
2008 "Los actores políticos en Cochabamba". En: *Configuraciones políticas en los departamentos de Bolivia. La construcción plural del nuevo campo político.* La Paz: PNUD/IDEA.

**Cornejo Polar, Antonio**
1987 "De Wuata Wuara a Raza de bronce". *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXV. 2, pp.543-548.

**Cousins, Mark y Athar Hussain**
1984 *Michel Foucault.* Basingstoke: Macmillan.

**Cruz, Gustavo Roberto**
2001 "Crítica a la política-estética racializada: Interrogantes sobre el mestizaje en nuestra América". Ponencia para el XXIII Reunión Anual de Etnología: *Repensando el mestizaje*. La Paz.

**Duara, Presentjit**

1995 "Historicizing National Iddentuty, or Who Imagines What and When". En: *Rescuing History from the Nation. Questioning Narratives of Modern China.* Chicago: University of Chicago.

**Equipo Permanente de Reflexión Interdisciplinar (EPRI-CCI)**

2008 "Y ahora qué? Crisis estructural y polarización política". En: *Revista Intercambio,* segunda época. Año VI, Nº 15. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio.

**Espinoza, Santiago**

2012 "Sanjinés o el cine boliviano con y como teoría". En: *Insurgencias: Acercamiento crítico a Insurgentes de Jorge Sanjinés.* La Paz: Cinemas.

**Espósito, Carla**

2008 "El discurso del movimiento autonomista". Disponible en: www.bolpress.com/art.php?Cod=2008090411&PHPSESSI (revisado el 11.09.2013).

**Fabian, Johannes**

1983 *Time and the order. How Antropology Makes its Object*. New York: Columbia University Press.

**Faletto, Enzo**

2007 *Dimensiones sociales, políticas y culturales del desarrollo*. Santiago de Chile: FLACSO/Catalonia.

**FSUTOA-NP y FAOI-NP**

2006 *Construcción participativa de la propuesta de construcción política del Estado desde el Norte Potosí con visión nacional.* Llallagua.

**Foucault, Michel**

1968 *Palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas.* Buenos Aires: Siglo XXI.

1970 *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

1980 *El orden del discurso.* Barcelona: Tusquets.

1983 "Contestación al Círculo de Epistemología" (1968). En: Terán, Oscar (comp.) *El discurso del poder*. México: Folios Ediciones.

2003 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa Editorial.

**Garcés, Fernando**
2009 *El Pacto de Unidad y la construcción de una propuesta de Constitución Política del Estado (sistematización de la experiencia*). La Paz: Preview Gráfica.
2013 *Los indígenas y su Estado (pluri)nacional: Una mirada al proceso constituyente boliviano.* La Paz: Gente Común.

**García Canclini, Néstor**
1999 "Los usos sociales del Patrimonio Cultural". En: Aguilar Criado, Encarnación. *Cuadernos Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio.* Consejería de Cultura/Junta de Andalucía, pp. 16-33.

**García Pabón, Leonardo**
1998 *La patria íntima. Alegorías nacionales en la literatura y el cine de Bolivia.* La Paz: Plural Editores/CESU.

**García Linera, Álvaro**
2006 "Dos concepciones del territorio: indígenas y colonizadores en la zona de colonización del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS)". En: Orozco Ramírez, Shirley; Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni. *"No somos juguete de nadie…" Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización.* La Paz: Plural editores.
2006a "El evismo: lo nacional popular en acción". En: *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VI, Nº 19. Buenos Aires: CLACSO.
2006b "Dos concepciones del territorio: indígenas y colonizadores en la zona de colonización del Territorio Indígena Parque Nacional Isiboro-Sécure (TIPNIS)". En: Orozco Ramírez, Shirley; Álvaro García Linera y Pablo Stefanoni. *"No somos juguete de nadie…" Análisis de la relación de movimientos sociales, recursos naturales, Estado y descentralización.* La Paz: Plural editores.
2009 *La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores/CLACSO.

**García Mérida, Wilson**
2006 "Más noticias sobre la profecía del Pachacuti". Disponible en: www.lafogata.org/06latino/latino3/bol_7-3.htm (revisado el 25.08.2013).

**Gellner, Ernest**
1983 *Nations and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell. [*Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza, 2008].

**Giddens, Anthony**
1990 *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. [*Consecuencias de la modernidad*. Madrid: Alianza, 1993].

**Gonzales, Oscar**
2008 "¡Patria o Muerte, Venceremos!: expresión de lucha y de victoria". (Disponible en: www.cadenagramonte.cu/articulos/ver/6955:ipatria-o-muerte-venceremos-expresion-de-lucha-y-de-victoria) (revisado el 16.08.2013).

**Guerrero, Patricio**
1996 "Notas para la aproximación al concepto de cultura". En: *Aportes sobre cultura, identidad, tradición y modernidad*. Quito: Publicación de la Asociación de estudiantes de Antropología Aplicada UPS.
2000 *La cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia*. Quito: Abya-Yala.
2007 *Corazonar. Una antropología comprometida con la vida*. Asunción: FONDEC.

**Habermas, Jürgen**
1987 *Teoría de la acción comunicativa [1981]*. Madrid: Taurus.

**Halbwachs, Mauricie**
2004 *La memoria colectiva*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza [1950].

**Hall, Stuart**
2013 *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds.). Quito: Corporación Editora Nacional.

**Held, David**
1997 *La democracia y el orden global*. Barcelona: Paidós.

**Hernández, Miguel J.**
2006 "Rituales y transición política en México". En: *Relaciones,* año/vol. XXVII, Nº 106. Zamora: Colegio de Michocán.

**Hobsbawm, Eric**
1990 *Nations and Nationalism Since 1780.* Programme, Myth, Reality. Cambridge: Cambridge University Olympio.

**Hobsbawn, Eric y Terence Ranger (eds.)**
1990 *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press/Canto edition.

**Irurozqui, Marta**
1999 "El sonido de los pututus. Politización y rebeliones indígenas en Bolivia". En: *Historia y Cultura* Nº 26. La Paz: Sociedad Boliviana de la Historia.

**Jay, Martin**
2003 *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires: Paidós.

**Jensen, Adolfo E.**
1966 *Mito y culto entre pueblos primitivos*. México: Editorial F.C.E.

**Kohn, Hans**
1944 *The idea of Nationalism.* New York: Macmillam.

**Komadina, Jorge**
2003 "La representación del 'Pueblo'". En: *Revista Temas Sociales* Nº 24. La Paz: Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la Universidad Mayor de San Andrés.
2009 "Identidad democrática y proceso de cambio". En: Rojas, Gonzalo (coord.). *¿Nación o naciones boliviana(s).* La Paz. CIDES.
2012 "Teatralización del poder". En: *La Razón,* 13.11.2012. La Paz.

**Komadina, Jorge y Celine Geffroy**
2007 *El poder del movimiento político. Estrategia y trama organizativas y identidad del MAS en Cochabamba*. La Paz: PIEB.

**Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe**
1990 "Post-Marxismo without aplogies". En: *New Reflecctions on the Revolution of our Time.* Londres: Verso.

**Laguna, Andrés**
2012 "Jorge Sanjinés y el renacer del pueblo". En: *Insurgencias: Acercamiento crítico a Insurgentes de Jorge Sanjinés.* La Paz: Cinemas.

**Lander, Edgardo**
2012 "El Estado en los actuales procesos de cambio en América Latina: Proyectos complementarios/divergencias en sociedades heterogéneas". En: *Más allá del Desarrollo.* Quito: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 121-144.

**Lea Plaza, Sergio y Vigmar Vargas**
2012 *Comunicación política e ideología en América Latina. El caso de Evo Morales. Cuando el mensaje se vuelca contra sí mismo.* Ponencia presentada en I Congreso Internacional en Comunicación Política y Estrategias de Campaña, Mesa 6.

**Lefort, Claude**
1985 *L'Invention démocratique*. París: Fayard.

**León-Portilla, Miguel**
1974 *El reverso de la conquista.* México DF: Mortiz.

**Malinowski, Bronislaw**
1994 "El mito en la psicología primitiva". En: *Magia, ciencia, religión.* Barcelona: Ed. Ariel.

**Mamani, Bernardo; Vargas, Yamile; Calsina, Silvia y Torrico, Iván.**
2009 "Creación de un nuevo orden político y prácticas festivas". En: Bridikhina, Evgenia (coord.). *Fiesta Popular Paceña Tomo IV.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Convenio UMSA-ASDI/SAREC.

**Mannheim, Bruce**
1989 "La memoria y el olvido en la política lingüística colonial". En: *Lexis,* Vol. XIII, Nº 1. Lima, pp. 13-45.

**Martínez, Françoise**
2005 "Los usos y desusos de las fiestas cívicas en el proceso boliviano de construcción nacional, siglo XIX". En: Irurozqui, Martha. *La mirada esquiva. Reflexiones políticas sobre la interacción y la ciudadanía en los Andes (Bolivia, Ecuador y Perú).* Madrid: CSIC/Siglo XXI.
2013 "Fiestas patrias y cívicas: sus avatares como instrumentos políticos de inclusión-exclusión (1825-1925)". En: *Revista Estudios Bolivianos* Nº 19. La Paz: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UMSA.

**Matute, Inmaculada**
2012 "El Presidente Evo Morales. De la República de Bolivia al Estado Plurinacional de Bolivia: Su reflejo en las normas protocolarias". En: *Revista Hispanoamericana,* Publicación digital de la Real Academia Hispano Americana de Ciencias, Artes y Letras. Nº 2. Madrid.

**Marx, Carlos**
1978 *Contribución a la crítica de la ideología política.* Madrid: Alberto Corazón Editor.

**Mayorga, Fernando**
2002 "Los desafíos de la nación boliviana: Estado plurinacional y nación multicultural". En: *Bolivia Visiones de futuro*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung.
2007 "Bolivia: Militares y política en tiempos de cambio". Ponencia Presentada al Seminario-taller: Militares y Política en Bolivia. Santiago de Chile: FLACSO.
2010 *Evo: ¿Liderazgo sin frontera?* En: *Estudios Políticos* Nº 2. Cochabamba: Centro de Investigación de Ciencias Políticas-UMSS.
2014 "Aniversario". En: *La Razón,* 02.02.2014. La Paz.

**Mendieta, María del Pilar**
2007 *De la alianza a la confrontación: Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia.* Tesis para optar el Título Profesional de Doctor en Ciencias Sociales con Mención en Historia. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Facultad de Ciencias Sociales-Unidad de Postgrado.

**Mesa, Carlos**
1993 *De cerca. Una década de conversaciones en democracia.* La Paz: PAT-ILDIS.
2013a "Pueblos indígenas en extinción: ¿Y el Estado Plurinacional?". En: *Los Tiempos*, 06.09.2013. Cochabamba.
2013b "El satélite Túpac Katari". En: *Los Tiempos*, 22.12.2013. Cochabamba.

**Mignolo, Walter**
2007 "El pensamiento descolonial: reflexiones finales". En: *Comentario Internacional* Nº 7. Quito: Centro Andino de Estudios Internacionales, pp. 33-34.

**Molina, Fernando**
2013 "Arte y revolución". En: *Página Siete*, 01.02.2013. La Paz.

**Molina, Wilder**
2004 *Cultura política y nuevas formas de organización y liderazgo en los pueblos indígenas del Beni.* Disertación preparada para el Seminario Internacional "Liderazgo, Educación y Fuerzas Armadas: Desafíos y Oportunidades". La Paz, 13-15 de septiembre en http://www.amazonia.bo/administrador/imgnoticia/movimiento-indigena.pdf (visita el 12.07.2013).

**Montenegro, Carlos**
1994 *Nacionalismo y coloniaje.* La Paz: Editorial Juventud.

**Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR)**
2006 *El MNR ante la Asamblea Constituyente*. La Paz.

**Muñoz, Blanca**
2011 *La industria cultural como industria de la consciencia: El análisis crítico en las diferentes generaciones de la teoría de la Escuela*

*de Frankfurt*. Disponible en: www.constelaciones-rtc.net/03/03_04.pdf (revisado el 04.09.2013).

**Nora, Pierre**
1984 *Les Lieux de Mémoire; 1: La République*. París: Gallimard, pp. XVII-XLIL.

**Ohanian, Bárbara Inés**
2012 "Dispositivo de gobierno, memoria y subjetividad. Un abordaje posible". En: *Aletheia*, volumen 2, Nº 4. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani/CONICET.

**O'Phelan, Scarlett**
1985 *Un siglo de rebeliones anticoloniales. Perú y Bolivia 1700-1783*. Cuzco: Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de las Casas".

**Organización Indígena Chiquitana (Oich)**
2005 *Bases de la Propuesta: Derechos de los pueblos indígenas y originarios en la Nueva Constitución Política del Estado*. Concepción.

**Pacto de Unidad**
2010 *El Pacto de Unidad y el Proceso de Construcción de una Propuesta de Constitución Política del Estado. Sistematización de la Experiencia*. La Paz.
2006 *Propuesta para la Nueva Constitución Política del Estado "Por un Estado Plurinacional y la autodeterminación de los pueblos y naciones indígenas, originarias, campesinas"*. Sucre.
2007a *Acta de acuerdo de las organizaciones del Pacto de unidad, Constitución Política del Estado Boliviano*. Sucre.
2007b *Constitución política del Estado boliviano "Por un Estado unitario, plurinacional, comunitario, libre, independiente, soberano democrático y social"*. Sucre.

**Paredes, Diego**
2009 "De la estetización de la política a la política de la estética". En: *Revista de Estudios Sociales* Nº 34. Bogotá: Universidad de Los Andes, pp. 91-98.

**Paz Gonzales, Gonzalo**
2012 "Los vínculos difusos entre la Revolución de 1952 y el mestizaje". Disponible en: www.rebelion.org/noticia.php?id=148012 (revisado el 29.07.2013).

**Pease G. Y., Franklin**
1977 "Collaguas, una etnia del siglo XVI. Problemas iniciales". En: Franklim Pease (ed.). *Collaguas I*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 138-167.

**Phillips, Luis**
2013 "Sobre Insurgentes, el nuevo orden de la ficción". En: *Opinión,* 07.07.2013. Cochabamba.

**Platt, Tristan**
1982 "The Andes Experience of Bolivian Liberalism, 1825-1900: Roots of Rebelión in 19th-century Chayanta (Potosí)". En: Stern Steve (ed.). *Resistance, Rebelión, and Consciousness in the Andean Peasant World: 18th to 20th Centuries*. Madison: University of Wisconsin Press.

**Poder Democrático Social**
2006 *Proyecto de constitución política del Estado. Constituyente para la gente*. La Paz.

**Prada, Raúl**
2012 "Horizontes de la Plurinacionalidad". En: *Más allá del desarrollo.* Quito: Abya Yala/Fundación Rosa Luxemburgo, pp. 159-184.

**Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)**
2007 *El estado del Estado en Bolivia. Informe Nacional sobre Desarrollo Humano.* La Paz.

**Quijano, Aníbal**
1992 "Colonialidad y Modernidad". En: *Los Conquistados*. Quito: Libre Mundo/Tercer Mundo.

**Ramírez, Ramiro**
2009 "Lo indio: lo anticolonial y antiimperialista". En: *Cambio*, 16.07.2009. La Paz, pp. 11-12.

**Ranciére, Jacques**
2005 *Sobre políticas estéticas*. Barcelona: Universidad Autónoma de Barcelona.

**Reale, Victoria**
2012 "Jorge Sanjinés: 'Descalifico a los críticos por racistas: no aceptan a Evo Morales de presidente'". En: http://www.revistaenie.clarin.com/escenarios/cine/Entrevista-Jorge-Sanjines_0_886711555.html

**Reinaga, Fausto**
1969 *La Revolución India.* La Paz: Ediciones PIB (Partido Indio de Bolivia).

**Richter, Guillermo**
2010 *Análisis crítico de la nueva constitución Política del estado.* La Paz: IDEA.

**Rivera, Silvia**
1981 "Rebelión e ideología: luchas del campesinado aymara en el altiplano boliviano, 1910-1920". En: *Historia Boliviana 1.2*. La Paz, pp. 82-83.
1987 "Luchas campesinas contemporáneas en Bolivia. El Movimiento "katarista", 1970-1980". En: Zavaleta, René (comp.). *Bolivia hoy*. México DF: Siglo XXI.
1993 "La raíz: colonizadores y colonizados". En: Albó y Barrios (coord.). *Violencias encubiertas en Bolivia, cultura y política.* La Paz: CIPCA, pp. 26-139.
1984 *Oprimidos pero no vencidos.* La Paz: La Mirada Salvaje.
1993 "El mito de la pertenencia a Bolivia al 'mundo occidental'. Réquiem para un Nacionalismo". En: *Revista Temas Sociales* Nº 24. La Paz: Colegio de Sociólogos de Bolivia/Instituto de Investigaciones Sociológicas de la UMSA, pp. 64-100.

**Rodríguez, Gustavo**

2009 "¿Un bicentenario inconcluso?". En: *Nueva Crónica* Nº 41. La Paz: Plural/Prisma.

2011 "Guerra del Pacífico y el nacionalismo en Bolivia". En: *Revista Cuarto Intermedio* Nº 96-97. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio, pp. 40-55.

2013 "El (mal) derrotero de una élite". En: *Los Tiempos,* 17.11.2013. Cochabamba.

**Rojas, Reinaldo**

2011 *Venezuela: Fiesta, imaginario político y nación*. San Felipe, Venezuela: UNEY.

**Romero, Víctor Hugo**

s/f *Bolivia y la construcción de la fe alrededor de Evo.* La Paz: Mimeo.

**Said, Edward**

1990 *Orientalismo.* Madrid: Ediciones Libertarias.

**Salazar Lohman, Huáscar**

2013 *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano. Los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad.* Buenos Aires: CLACSO

**Sanjinés, Javier**

1992 *Literatura contemporánea y grotesco social en Bolivia.* La Paz: ILDIS/Fundación BHN.

2005 *El espejismo del mestizaje*. La Paz: PIEB/IFEA.

2009 *Rescoldos del pasado. Conflictos culturales en sociedades postcoloniales*. La Paz: PIEB.

**Scavino, Dardo**

2010 *Narraciones de la independencia. Arqueología de un fervor contradictorio.* Buenos Aires: Eterna Cadencia.

**Schavelson, Salvador**

2012 *El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia.* La Paz: Plural Editores.

**Schilling-Vacaflor, Almut**
2008 "Identidades indígenas y demandas político-jurídicas de la CSUTCB y el CONAMAQ en la Constituyente boliviana". En: *Revista T'inkazos* Nº 23-24. La Paz: PIEB.

**Schwarz, Bill**
1986 "Conservatism, Nationalism and Imperialism". En: Donald, James y Stuart Hall (eds.). *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.

**Serrano, Claudia**
2013 *Complementariedad de género en el ejercicio de cargo de las autoridades originarias de altura.* Tesis de Licenciatura, Carrera de Sociología. Cochabamba: Universidad Mayor de San Simón.

**Serulnikov, Sergio**
1996 "Su verdad y su justicia: Tomás Catari y la insurrección aymara de Chayanta, 1777-1780". En: Charics Walker (ed.). *Entre la retórica y la insurgencia: las ideas y los movimientos sociales en los Andes, siglo XVI*. Cuzco: Centro Bartolomé de las Casas.

**Smith, Anthony**
1981 *The Ethnic in the Modern World.* Cambridge: Cambridge University Press.
1991 *National Identity.* Hammondsworth: Eng. Penguin.

**Solares, Gastón**
2009 "El Gobierno y el Bicentenario". En: *Correo del Sur,* 27.04.2009. Sucre.

**Soruco, Ximena**
2011 *Apuntes para un Estado plurinacional*. Serie: Investigación para el fortalecimiento del Estado boliviano dentro del proceso de cambio. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional.

**Sousa Santos, Boaventura de**
2010 *Refundación del Estado en América Latina.* La Paz: Plural Editores/CESU.

**Stefanoni, Pablo**

2006 "El nacionalismo indígena en el poder". En: Revista OSAL, *Movimientos sociales y gobiernos en la región Andina. Resistencias y alternativas. Lo político y lo social.* Buenos Aires: CLACSO.

2014 *¿Por qué sigue ganando Evo Morales?* En: http://opinion.infobae.com/pablo-stefanoni/2014/03/04/por-que-sigue-ganando-bolivia/

**Susz, Pedro**

2012 "Insurgentes". En: *La Razón,* 2.11.2012. La Paz.

**Tamayo, Franz**

1975 *Creación de la pedagogía nacional.* 3ra edición. La Paz: Biblioteca del Sesquicentenario de la República.

**Tapia, Luis**

2002 *La producción del conocimiento local. Historia y política en la obra de René Zavaleta*. La Paz: Muela del Diablo.

2006 *La invención del núcleo común. Ciudadanía y gobierno multisocietal.* La Paz: Muela del Diablo.

2008 *Una reflexión sobre la idea de un estado plurinacional.* La Paz: Oxfam Gran Bretaña.

**Tejeiro, José**

2007 *La rebelión permanente. Crisis de identidad y persistencia étnico-cultural aymara en Bolivia.* La Paz: Plural Editores/PIEB.

**Thomson, Sinclair**

2006a *Cuando sólo reinasen los indios. La política aymara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.

2006b "Cuando sólo reinasen los indios": Recuperando la variedad de proyectos anticoloniales entre los comuneros andinos (La Paz, 1740-1781). En: *Nueva Época* Nº 50, Año 19, enero-abril, pp. 15-47.

**Ticona, Esteban**

2006a *El triunfo de Evo Morales. Avances y retos descolonizadores en Abya Yala o América Latina*. La Paz: Mimeo.

2006b "El 'Racismo intelectual' en el Pachacuti. Algunas connotaciones simbólicas del ascenso de Evo Morales a la presidencia de Bolivia". En: *Fenómeno Evo. Reflexiones sobre colonialidad del poder, política, Movimientos Sociales y etnicidad.* Cochabamba: Verbo Divino.

**Transformación Democrática Patriótica**
2006 *Unidos en la diversidad*. Trinidad.

**Torres, Mario**
2012 *Suma Qamaña y Desarrollo. El t'hinkhu necesario.* La Paz: Programa Nacional Biocultura/COSUDE, pp. 314.

**Tórrez, Yuri F.**
2010 *El indio en la prensa. Representación racial de la prensa boliviana con respecto a los levantamientos indígenas/campesinos (1899-2003).* Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio.
2013 "Cuando la insurgencia simbólica hurga el avispero". En: *Opinión,* 14.07.2013. Cochabamba.

**Tórrez, Yuri; Osorio; Daniela y Zenteno, Carola**
2010 "A propósito del Bicentenario: Entre la historiografía cochabambina y la descolonización". En: *Estudios & Ensayos* No. 31. Cochabamba: Centro Cuarto Intermedio.

**Tubino, Fidel**
2005 "La interculturalidad crítica como proyecto ético-político". En: Encuentro Continental de Educadores Agustinos, Lima, enero. Disponible en: http//oala.villanova.edu/congresos/educacion/lima-ponen-02.html

**Unidad de Coordinación de la *Asamblea Constituyente* (UCAC)**
2005 *La Asamblea Constituyente y las representaciones sociales de nación/naciones*. La Paz.

**Vera, Horacio y Rojas, Sergio**
2009 "Política y práctica festiva de los gobiernos nacionales después de la revolución de 1952". En: Bridikhina, Evgenia (coord.). *Fiesta Popular Paceña Tomo IV.* La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos/Convenio UMSA-ASDI/SAREC.

**Walsh, Catherine**

2006 "Interculturalidad y (de)colonialidad: diferencia y nación de otro modo". En: *Desarrollo e interculturalidad, imaginario y diferencia: la nación en el mundo Andino*. Quito: Académica de la Latinidad, pp. 27-43.

2007 "Insurgencias políticas y epistémicas y giros de-coloniales". En: *Comentario Internacional* Nº 7. Quito: Centro Andino de Estudios Internacionales, pp. 45-53.

2008 "Interculturalidad y plurinacionalidad: elementos claves para el debate constituyente". En: *Revista Yachaykuna* Nº 8. Quito: Instituto Científico de Culturas Indígenas.

2009 *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Ediciones Abya Yala.

**Zapata, Sergio**

2012 "La insurgencia de insurgentes". En: *Insurgencias: Acercamiento crítico a Insurgentes de Jorge Sanjinés*. La Paz: Cinemas.

**Zavaleta, René**

1967 *Bolivia: El desarrollo de la conciencia nacional.* Montevideo: Editorial Diálogo.

1977 "Consideraciones generales sobre la historia de Bolivia". En: Gonzales Casanova (comp.). *América Latina, historia de medio siglo.* México: Siglo XXI.

1990 *El Estado en América Latina*. La Paz: Los Amigos del Libro.

2008 *Lo nacional popular en Bolivia.* La Paz: Plural Editores.

**Zegada, María Teresa, Yuri Tórrez y Patricia Salinas**

2007 *En nombre de las autonomías. Crisis estatal y procesos discursivos*. La Paz: PIEB.

**Zegada, María Teresa (coord.), Claudia Arce, Gabriela Canedo y Alber Quispe**

2011 *La democracia desde los márgenes: Transformaciones en el campo político boliviano (2005-2010)*. La Paz: Muela del Diablo.

**Zizek, Slavoj**
1998 "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo.* Barcelona: Paidós, pp. 137-188.

**Zuazo, Moira y Quiroga, Cecilia (coordinadoras)**
2011 *Los que unos NO quieren olvidar es lo que otros no pueden olvidar. Asamblea Constituyente, descolonización e interculturalidad. II*. La Paz: Friedrich Ebert Stiftung / fBDm.

## Normativa y política pública

**Estado Plurinacional de Bolivia**
2006 *Plan Nacional de Desarrollo "Bolivia Digna, Soberana, Productiva y Democrática para Vivir Bien"*. La Paz.
2009 *Constitución Política del Estado.* Vicepresidencia de Bolivia.
2010 *Ley Contra el Racismo y toda forma de discriminación.* La Paz.

## Gaceta Oficial del Estado Plurinacional

Ley de 3 de agosto de 1826
Ley Nº 144, 26 de junio de 2011
Ley Nº 3018, 12 de abril de 2005
Decreto Ley Nº 3464, 2 de agosto de 1953. Elevado a rango de ley el 9 de octubre de 1956.
Decreto Supremo de 20 de julio de 1937
Decreto Supremo de 10 de octubre de 1938
Decreto Supremo Nº 11950, 9 de noviembre de 1974
Decreto Supremo Nº 26597, 20 de abril de 2002
Decreto Supremo Nº 29216, 2 de agosto de 2007
Decreto Supremo Nº 29272, 12 de septiembre de 2007
Decreto Supremo Nº 173, 17 de junio de 2009
Decreto Supremo Nº 405, 20 de enero de 2010
Decreto Supremo Nº 1005, 12 de octubre de 2011
Reforma agraria-artículos vigentes con la ley INRA

## Documentación audiovisual

Luis Mérida-Ministerio de Culturas-Alcaldía de Cochabamba-Bolivia TV; Película "Manuelas: Heroínas de la Coronilla", 2012.

Jorge Sanjinés, Grupo Ukamau-Ministerio de Culturas-Bolivia TV; Película "Insurgentes", 2012.

Ministerio de Culturas; Documental "Uyuni-Tahua", 2013.

Material audiovisual proporcionado por el Ministerio de Comunicación del Estado Plurinacional de Bolivia, periódico *Cambio*:

- 2° año del Estado Plurinacional
- Bicentenario de La Paz
- Boda del vicepresidente Álvaro García Linera
- Celebración del solsticio de invierno, 2013
- Celebración del solsticio de verano, 2012
- Festejos por el día del Mar, 2012
- Mensaje presidencial por el día del Mar
- Posesión del presidente Evo Morales, enero 2006
- Posesión del presidente Evo Morales, enero 2010

## Revisión hemerográfica

- Cochabamba: *Los Tiempos*, *Opinión*
- La Paz: *Cambio*, *La Prensa*, *La Razón*, *Página Siete*
- Chuquisaca: *Correo del Sur*
- Tarija: *El País*
- Oruro: *La Patria*
- Santa Cruz: *El Deber*

## Periódicos digitales

- Agencia Boliviana de Información (ABI) http://www3.abi.bo
- Bolpress http://www.bolpress.com

- El Mercurio (Chile) http://www.emol.com
- El Mundo (España) http://www.elmundo.es
- La Diaria (Uruguay) http://ladiaria.com.uy


**Entrevistas con informantes clave**


Alex Ayllón, Director del Comité Nacional del Bicentenario, Chuquisaca, 30 de septiembre de 2013.

Claudia Espinoza, Viceministra de Políticas Comunicacionales, La Paz, 14 de noviembre de 2013.

Fernando Huanacuni, Director General de Ceremonial del Ministerio de Relaciones Exteriores, La Paz, 15 de noviembre de 2013.

Gustavo Rodríguez Ostria, Historiador; ex Oficial Mayor de Cultura en Cochabamba, Cochabamba, 22 de noviembre de 2013.

Jaime Iturri, Coordinador Nacional del Bicentenario de La Paz, La Paz, 15 de noviembre de 2013.

Javier Sanjinés, Sociólogo; crítico literario y cultural, Chuquisaca, 30 de julio de 2013

Javier Tito, Coordinador General del Viceministerio de Descolonización, La Paz, 13 de noviembre de 2013.

Luis Tapia, Analista político, Chuquisaca, 31 de julio de 2013.

Moisés Mercado, Director General de Medios Estatales en el Ministerio de Comunicación, La Paz, 12 de noviembre de 2013.

Mónica Reyes, Delegada del Ministerio de Culturas a la comisión del Bicentenario de La Paz, La Paz, 31 de noviembre de 2013.

Pedro Susz, Coordinador de las celebraciones del Bicentenario de La Paz y crítico de cine, La Paz, 15 de noviembre de 2013.

Víctor Hugo Romero, Ex Jefe de la Producción de Comunicación del Ministerio de Culturas, La Paz, 4 de noviembre de 2013.

Walter Sánchez Canedo, Director del Instituto de Investigaciones Antropológicas y Museo Arqueológico de la Universidad Mayor de San Simón, Cochabamba, 12 de noviembre de 2013.

ANEXO

# Recomendaciones para políticas culturales y comunicacionales plurinacionales

Las reparticiones estatales de los niveles nacional, departamental y municipal, en materia de Culturas y Comunicación, tienen mandatos constitucionales, normativos y de política pública que se refieren a dos dimensiones específicas: la descolonización y la interculturalidad, las cuales presentan niveles de avance y de dificultad diferenciados.

El dispositivo más trabajado desde el nivel central ha sido el de descolonización, en su dimensión de lucha contra el racismo y otras formas de discriminación. En términos generales, se tiene muy bien identificada la ruta del *colonialismo interno* y sus efectos, es decir cómo se llegó al contexto actual, aunque el derrotero de la *descolonización* todavía no está muy claro. Se ha identificado que las dos ramas del fenómeno colonialismo son: el racismo y el patriarcalismo. Políticamente, se ha dado mayor atención al primer aspecto y entonces se cuenta con una *Política del Estado Plurinacional de Bolivia contra el Racismo y toda forma de Discriminación* (Plan de Acción 2012-2015). Respecto de la despatriarcalización, las acciones más importantes son las normativas, es decir la *Ley contra el acoso político y la violencia política hacia las mujeres* y la *Ley integral para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia*. Un trabajo tímido aún es el que se refiere a la interculturalidad, cuyo soporte institucional ha sido el más descuidado, tal vez por lo complejo de la tarea.

En lo que sigue se enfatiza en aquellas líneas de trabajo que se consideran fundamentales para construir un orden simbólico afín a los propósitos constitucionales del Estado Plurinacional y se proponen algunos tópicos que podrían permitir la reflexión en todos los

niveles de gobierno (central, departamental, municipal, indígena originario campesino).

Se sugiere:

- Renovar la atención a los tres pilares de la política cultural formulados en el Plan Nacional de Desarrollo.

  1) *Interculturalidad*. Se plantea trabajar en integración, participación e identidad cultural, mediante el fortalecimiento de la identidad de los pueblos originarios, culturas populares y contemporáneas bajo principios de equidad, reciprocidad y respeto, con la integración y participación activa de las culturas.
  2) *Formalización de la apertura de espacio*. Promover y generar espacios de diálogo, reconocimiento, conocimiento, respeto y aceptación entre culturas para la integración y convivencia recíproca de las mismas, mediante la difusión de los valores identitarios en el contexto nacional y la apertura de espacios para el desarrollo de la interculturalidad armónica, equitativa y pluralista.
  3) *Generación de identidad*. Transversalizar el Patrimonio Cultural como generador de identidad y desarrollo social, económico y espiritual. Para ello se precisan planes de manejo comunitario que permitan la participación activa de las comunidades originarias en la protección, conservación, promoción y difusión de valores y bienes culturales, en coordinación con la gestión municipal y prefectural. El objetivo es obtener un beneficio equitativo para todos los actores sociales y económicos, así como el posicionamiento de la imagen cultural de Bolivia en el mundo (Plan Nacional de Desarrollo 2006-2013).

- Es preciso alejarse del interculturalismo funcional (Tubino, 2005). Para comprender el porqué, se puede seguir a Patricio Guerrero cuando explica esa postura según la cual el imaginario de la cultura, "desde el poder, tiene un claro contenido ideológico, pues por un lado esa perspectiva homogeneizante niega la diversidad y pluralidad de saberes y racionalidades,

o, si reconoce su existencia, lo hace deformándola, pues toda la riqueza de la diversidad cultural se la encasilla en una visión idílica, paternalista y folklórica de los pueblos indios, como si nuestra diversidad se redujera únicamente a la existencia [ellos, negando] otras diversidades [...] como las culturas afro, las diversidades regionales, de género, de clase, generacionales, las de las culturas populares urbanas, la migración, entre otros". (2000: 15). De allí que, desde la propia reconstrucción de la(s) historia(s), que está vinculada con el ámbito educativo, se hace necesaria una política rectora que aliente un constante diálogo historiográfico para evitar, precisamente, la predominancia de un solo sujeto histórico, de manera que desde una perspectiva más plural se reconstruya un pasado más diverso. Ese debate historiográfico debería apuntar a un intercambio de saberes y visiones de la historia para potenciar el horizonte de la democracia intercultural que ya está constitucionalizada.

- En la búsqueda de esas articulaciones para la formación de un núcleo común y en la senda hacia la interculturalidad en términos generales, todos los niveles, ámbitos, dimensiones de gobierno, sea ministerios o gobiernos autónomos, y principalmente pueblos y naciones indígena originario campesinas, estén o no institucionalizadas en autonomías, deben estar involucrados en los procesos de reflexión/acción. Debe haber mayores recursos en el nivel local, para avanzar luego a los niveles departamental y nacional. En ese sentido, es recomendable que, en la formulación de política pública, el diálogo social que se promueva desde el Estado se inicie con la revaloración de saberes y prácticas locales, pase por la visibilización de los elementos comunes de los imaginarios sociales de los ámbitos mayores, y finalmente se dirija hacia al establecimiento de compromisos sobre la base de principios compartidos (al respecto, ver la experiencia de la elaboración de la Agenda del Agua en el departamento de Cochabamba).

- Son especialmente relevantes las acciones afirmativas que se puedan desarrollar desde los dispositivos institucionales de Culturas y Comunicación, de los diferentes niveles de gobierno, para la recuperación, reconocimiento y visibilización de

la memoria histórica de los diferentes contextos culturales; la primera medida afirmativa debería ser el desarrollo de esos procesos en la lengua propia de la comunidad, pueblo o nación de referencia.

- Desde la Política contra el Racismo y toda forma de Discriminación se despliegan 17 programas nacionales, con sus respectivos responsables estatales, ministerios para el caso. Es recomendable que la implementación de los programas se realice de manera coordinada con los demás niveles (departamental, municipal, regional, indígena originario campesino). En relación con el objeto de nuestro interés, el orden simbólico, interesa que se trabaje alrededor del segundo eje del plan mencionado: Consolidación de las identidades, cuyo objetivo estratégico es recuperar y proyectar los saberes y conocimientos de las distintas formaciones culturales del Estado Plurinacional de Bolivia, para construir una cultura de respeto por la diversidad. Ésta merece ya siete programas de alcance plurinacional; pero se recomienda poner énfasis en la que apunta a la Recuperación, fortalecimiento y reconocimiento de identidades y prácticas espirituales–religiosidades de pueblos indígena originario campesinos y del pueblo afroboliviano.

- En relación con la institucionalidad encargada de la difusión masiva de los productos culturales plurinacionales, la atención excesiva a la difusión de los logros de gestión del Presidente va en desmedro de la posibilidad de establecer otros canales de comunicación simbólicos entre los diferentes grupos culturales. Es importante trascender la mirada en la coyuntura local hacia la visibilización de realidades, aspiraciones e imaginarios comunes en diversos contextos culturales.

- Equilibrar el peso simbólico del repertorio cultural andino (aymara y quechua, principalmente) en el espacio público, respecto de otros universos culturales de tierras bajas.

- Implementar los servicios de traducción simultánea para asambleístas (plurinacionales y departamentales), concejales, autoridades políticas y sociales en los ámbitos públicos. Por supuesto, se esperaría que, progresivamente, todas las lenguas constitucionalmente reconocidas adquieran uso en el espacio

público, a partir de los productos culturales que se difunden en medios estatales masivos, mediante su traducción al castellano.

- Implementar dispositivos institucionales, allí donde no existen, para la recuperación de la memoria histórica, prácticas y ritualidad de la medicina tradicional, las expresiones religiosas y festivas, apoyando su conservación y difusión como estrategia de soberanía de los diferentes contextos culturales que tienen presencia en el territorio.
- Implementar programas de formación en idiomas oficiales para personal de la administración pública y la población en general.
- Promover la participación equitativa de mujeres y hombres en el proceso de formulación de políticas públicas, así como en todas las acciones de comunicación y los productos de difusión masiva.

Finalmente, se reafirma la postura acerca de que la definición de políticas públicas, normativas, programas y proyectos debe ser desarrollada en consulta con las naciones y pueblos indígena originario campesinos y el pueblo afroboliviano, como parte de su derecho pleno y de acuerdo con la normativa vigente.

# Autores

**Yuri F. Tórrez**

Doctor en Estudios Culturales Latinoamericanos (Universidad Andina Simón Bolívar, Quito), Licenciado en Comunicación y en Sociología, magíster en Ciencias Políticas. Docente universitario en pre y posgrado. Investigador social. Coordinador del Área de Investigación Social del Centro Cuarto Intermedio. Becario del Centro Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO-Argentina) y del ALBA. Ha publicado, entre otros libros, *La izquierda en el poder. O cuando los gobiernos progresistas lidian con lo popular en Bolivia (1943-2011)*; *El Indio en la prensa. Representación racial de los levantamientos indígenas (1899-2003)*; *Movimientos sociales en tiempos de poder. Articulaciones y campos de conflicto en el gobierno de MAS (2006-2007)* (coautor con Ma. Teresa Zegada y Gloria L. Cámara Virreira); *En nombre de las autonomías: Crisis estatal y procesos discursivos* (coautor con María Teresa Zegada, PIEB, 2007); *Los jóvenes en democracia, Cultura política de la juventud cochabambina* (coord. PIEB, 2003); *Los jóvenes en el umbral del milenio* (coord. PIEB, 2003); *Jóvenes vs.* jóvenes (PIEB, 2004); *La agenda de la Asamblea Constituyente* (con D. Ayo y J. C. Velásquez CNE, 2006); *Fenómeno Evo: Reflexiones sobre colonialidad, movimientos sociales, política y etnicidad* (con E. Ticona, Verbo Divino, 2007); *El presidente imprevisto: Reflexiones de analistas y periodistas del primer año de Carlos Mesa* (coed. con E. Fernández, Verbo Divino, 2005). También ha publicado artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales y en periódicos de circulación nacional.

**Claudia Cecilia Arce Cuadros**

Licenciada en Ciencias de la Comunicación Social, magíster en Estudios Sociales y Políticos Latinoamericanos y diplomada en Procesos migratorios en América Latina. En la actualidad es consultora de diversas instituciones públicas y privadas, e investigadora del Centro Cuarto Intermedio. Ha publicado como autora y coautora: *La democracia desde los márgenes: Transformaciones en el campo político boliviano 2005-2010* (con María Teresa Zegada, coord., G. Canedo y A. Quispe: CLACSO–Muela del Diablo, 2011); *¿Cerrando brechas de equidad? Estudio del impacto de proyectos focalizados en mujeres en Mizque, Vacas y Cercado* (ONU Mujeres-IFFI, 2011). Ha sido docente de la Universidad Mayor de San Simón. Ha publicado varios artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales, así como en periódicos de circulación nacional.